Laura Gotkowitz

La revolución antes de la Revolución

Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia 1880-1952

Traducción
Hernando Calla

plural editores

PIEB
Programa de Investigación Estratégica en Bolivia

La publicación de este libro fue posible gracias al apoyo de la Universidad de Iowa.

Gotkowitz, Laura
La revolución antes de la revolución. Luchas indígenas por tierra y justicia en Bolivia
Laura Gotkowitz; trad. Hernando Calla. – La Paz: Plural editores; Fundación PIEB, 2011.
404 p.; fots.; maps.: 23 cm.

D.L. : 4-1-1867-11
ISBN: 978-99954-1-392-7

MOVIMIENTOS CAMPESINOS / MOVIMIENTOS INDÍGENAS / TIERRA / REFORMA AGRARIA / PROPIEDAD DE LA TIERRA / REFORMA DE LA TENENCIA DE LA TIERRA / TENENCIA DE LA TIERRA / PARCELACIÓN DE LA TIERRA / RECUPERACIÓN DE TIERRAS / TIERRAS COMUNALES / ACCESO A LA TIERRA / JUSTICIA / LEGISLACIÓN / DERECHOS PUEBLOS INDÍGENAS / DERECHOS POLÍTICOS / LUCHAS INDÍGENAS / INSURRECCIONES / REVOLUCIÓN DE 1952 / CICLO REBELDE DE 1947 / CONGRESO INDÍGENA DE 1945 / LIDERAZGO INDÍGENA / ABOLICIÓN – SERVIDUMBRE / TERRATENIENTES / GOBIERNO MILITAR – POPULISMO / IDENTIDAD CULTURAL / NACIONALIDAD / CIUDADANÍA / COCHABAMBA / LA PAZ

1. título 2. Trad.

Edición original en inglés: *A Revolution for Our Rights: Indigenous Struggles for Land and Justice in Bolivia, 1880-1952*. Duke University Press, 2007

Traducción: Hernando Calla
Revisión de estilo: Luis H. Antezana J.

© Laura Gotkowitz, 2011
© Plural editores / PIEB, 2011

Primera edición: diciembre de 2011

Producción:
Plural editores
Av. Ecuador 2337 esq. Calle Rosendo Gutiérrez
Teléfono 2411018 / Casilla 5097 / La Paz, Bolivia
Email: plural@plural.bo / www.plural.bo

Impreso en Bolivia

Índice

Agradecimientos 9

Aclaración a los lectores 13

Prólogo de *Rossana Barragán* 15

Introducción 23
- La fuerza de la ley 25
- La revolución antes de la Revolución 28
- Región y Nación 31
- La política del lenguaje 38
- Organización 40

Capítulo 1
Los peculiares caminos del proyecto liberal 43
- El asalto de Melgarejo en contra de la comunidad indígena 46
- Pequeñas propiedades comunarias 48
- Esta república anómala 55
- Títulos, tasas y mesas revisitadoras 60
- El surgimiento de los apoderados indígenas 66
- Conclusión 72

Capítulo 2
La política indigenista y el surgimiento de los caciques apoderados 77
- Las raíces de los caciques apoderados 80

De los caciques coloniales a los caciques apoderados de la república 88
Los caciques apoderados y el Estado 95
Escuelas separadas, leyes especiales 102
Conclusión 108

Capítulo 3
"En nuestras provincias no hay justicia": Los caciques apoderados y la crisis del proyecto liberal 111
Peticiones, sedición y "derechos absolutos a la propiedad" 114
Anulando las revisitas 120
Justicia, instrucción y "civilización" 122
Incorporación a la Nación 132
Los poderes de la ley 137
Conclusión 143

Capítulo 4
El problema de la unidad nacional: de la Guerra del Chaco a la Convención Nacional de 1938 149
La Guerra del Chaco y la pacificación del campo 152
La movilización social después de la guerra 157
El ascenso de los socialistas militares 163
La Convención de 1938 167
Conclusión 182

Capítulo 5
El campo revoltoso: En defensa de la tierra, los derechos laborales y la autonomía 187
El trabajo y la servidumbre en las haciendas de Cochabamba 191
La injusticia en las haciendas 201
El socialismo militar, el lenguaje de derechos y los límites de la protección estatal 206
Huelgas de brazos caídos 215
Los congresos indígenas y los vínculos entre ciudad y campo 222
Conclusión 226

Capítulo 6
La ciudad reticente: El populismo de Villarroel y la política del mestizaje 227
La nación mestiza 229
Las reformas al régimen de la familia 239
Conmemorando a las mestizas 245

Controlando a las vendedoras del mercado 255
Conclusión 259

Capítulo 7
"Esa vergüenza del pongo y la mittani": El Congreso Indigenal de 1945 y una Ley contra la servidumbre 261
Villarroel, el MNR y los congresos indigenistas 262
El Congreso del Comité Indigenal 267
El Congreso del Gobierno 284
Las consecuencias del Congreso 297
"Justicia especial" para los indígenas 299
Conclusión 303

Capítulo 8
"Bajo el dominio del indio": Las huelgas y rebeliones de 1947 307
"Las leyes nos favorecen y son dictadas para nosotros y no para los patrones" 311
Alcaldes por Corregidores, Máquinas de escribir por profesores 320
"Todos tienen derecho a ultrajarnos" 324
La represión estatal, los guardias civiles y la crisis de autoridad 333
La agitación rural en vísperas de la revolución 338
Conclusión 341

Conclusión y epílogo
Repensando las raíces rurales de la Revolución de 1952 347
El área rural en la historiografía de la revolución 352
El cambio revolucionario 357
Las visiones revolucionarias 365
¿Las herencias de la revolución? 371

Bibliografía 375

Agradecimientos

Me es muy grato el poder agradecer a los amigos y colegas cuya ayuda, apoyo y sabiduría me acompañaron y motivaron durante los varios años que le dediqué a este libro. Quisiera agradecer en primer lugar a las personas e instituciones que hicieron posible la edición en español. Para Hernando Calla va mi honda gratitud por traducir el libro al español, y para Luis H. Antezana J. por la revisión de estilo. Agradezco también a José Antonio Quiroga (Plural), a Godofredo Sandoval y Nadia Gutiérrez (PIEB), y al Departamento de Historia y la Oficina del Vicepresidente para la Investigación (ambos de la Universidad de Iowa), por su interés y apoyo y por haber hecho posible la publicación en español. Mi gratitud va también para Raúl Calderón y Ximena Medinaceli por su apoyo en un momento crucial.

Tengo también una deuda inmensa para con los responsables de los archivos y bibliotecas en Bolivia, quienes, siempre generosamente, facilitaron mi investigación. En particular, quisiera agradecer a Froilán Pérez, antes miembro del personal del Archivo de la Corte Superior de Justicia de Cochabamba; a los jueces y sus ayudantes en las Cortes de Cliza y Punata; y al personal de los archivos municipales de Punata y Quillacollo. Todos ellos siempre dispuestos a cederme una esquina en sus escritorios u oficinas y enseñándome acerca de la historia local y el sistema legal; siempre dispuestos a permitirme hurgar libremente en los abundantes documentos contenidos en esos repositorios, documentos sumamente ricos, que nos proporcionan una perspectiva única de la vida y el pensamiento locales. Por su guía y apoyo, también quiero agradecer al personal del Archivo Histórico de la Prefectura, la Biblioteca Municipal, la Hemeroteca Municipal y el Archivo del Arzobispado de Cochabamba; asimismo, al personal del Archivo Histórico del Honorable Congreso Nacional en La Paz (hoy en día Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional), al del Archivo de La Paz, y

al del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia en Sucre. En especial, quisiera agradecer a la directora del Archivo Histórico Municipal de Cochabamba, Ítala De Mamán, y a los sucesivos directores del Archivo de La Paz –Roberto Choque, Laura Escobari, Ximena Medinaceli y Rossana Barragán– por su generoso apoyo y sus valiosos consejos.

En mis agradecimientos, les debo un lugar especial a mis profesores de la Universidad de Chicago: John Coatsworth y Friedrich Katz. Ellos han sido una fuente de inspiración a lo largo de todo mi trabajo, y sus enseñanzas, sus incisivos cuestionamientos, y su generosidad han significado muchísimo para mí. Mi agradecimiento va también para Tom Holt, cuyos comentarios y apoyo fueron sumamente importantes para este proyecto.

En innumerables sentidos, muchos amigos y colegas han sido cruciales para y durante la vida de este proyecto. Necesitaría muchísimas páginas para detallar la manera en la que cada uno de ellos me prestó su ayuda, pero, por lo menos, quisiera aquí expresarles mi agradecimiento: a Xavier Albó, Esther Aillón, Cristóbal Aljovín, Rossana Barragán, Kate Bjork, Katherine Bliss, Pamela Calla, Itala De Mamán, Robin Derby, Alison Dorsey, Bruce Dorsey, Lucía Escobari, Roberto Fernández, José Gordillo, Mónica de Grigoriú, Guido Guzmán, Kevin Healy, Iván Hinojosa, Martha Hodes, Pieter Judson, María Lagos, Erick Langer, Brooke Larson, Kathryn Ledebur, Ana María Lema, Susy Portillo Espada, Agnes Lugo-Ortiz, Joanie Matlack, Ximena Medinaceli, Lucía Melgar, Zoila Mendoza, Fanor Meruvia, David Mercado, Diane Miliotes, Laurie Milner, Andy Orta, Michela Pentimalli, Seemin Qayum, José Antonio Rocha, Stuart Rockefeller, Gustavo Rodríguez, Javier Samper Vendrell, Wálter Sánchez, Carmen Soliz, Sinclair Thomson, Esteban Ticona, Claudia Urquidi, Miriam Vargas, Chuck Walker, Rich Warren, Eileen Willingham y Ann Zulawski. Mil gracias a todos ellos.

También quiero expresar mi gratitud a todos aquellos que leyeron y comentaron diversos capítulos en sus diversas versiones: a Jeremy Adelman, Cristóbal Aljovín, Rossana Barragán, John Coatsworth, Brodie Fischer, José Gordillo, Jeff Gould, Charlie R. Hale, Olivia Harris, Erick Langer, Debbie Poole, Hernán Pruden, Lara Putnam, Seemin Qayum, Cynthia Radding, Joanne Rappaport, Shira Robinson, Gustavo Rodríguez, Shel Stromquist, Ann Zulawski y Charles A. Hale. Tengo una deuda especial con Nils Jacobsen y Brooke Larson por sus extensos comentarios y sugerencias para versiones preliminares de todo el manuscrito, y para Sinclair Thomson por sus estimulantes reacciones ante la penúltima versión del mismo. Michel Gobat comentó y discutió múltiples borradores y, de muchísimas maneras, contribuyó hasta que el producto esté finalmente acabado. La versión original en inglés fue publicado por la editorial de la Universidad de Duke en 2007, y quisiera agradecer a los anónimos lectores de la editorial por sus utilísimos comentarios y sugerencias. Por sus estimulantes diálogos sobre intereses y pasiones comunes, mis profundos agradecimientos para Rossana Barragán y Brooke Larson.

Mientras realizaba las primeras investigaciones, estuve afiliada al Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social (CERES) en Cochabamba y quiero agradecer a los y las investigadores de este Centro por su apoyo y su orientación. Roberto Laserna, Rosario León, Alberto Rivera y Juan Torrico, todos ellos, me enseñaron mucho sobre la Cochabamba contemporánea y me proporcionaron cruciales ayuda y orientación. Agradezco a Rosario León por sus agudas observaciones y sugerencias; y a don Juan por su generoso apoyo a mi investigación y, también, por compartir conmigo su conocimiento de los 1940 y 1950. Las conversaciones con Federico Sánchez de Losada, el Dr. Raimundo Grigoriú, Eduardo Arze Loureiro y Alcira Patiño iluminaron aún más el pasado de Cochabamba. A todos ellos, les agradezco por compartir conmigo sus conocimientos y experiencia. Tengo una deuda especial con Susy López Portillo y María Ana Cantuta por su ayuda durante el proceso de investigación en Cochabamba y La Paz, y con David Gilbert por su ayuda en los Estados Unidos. Guardo un profundo agradecimiento para Roger Mamani Siñani cuya ayuda fue indispensable para poder localizar y obtener fotos en La Paz; para Luis Antezana Ergueta quien generosamente me permitió utilizar fotos de su archivo personal; y para Sam Bryan quien tuvo la gentileza y la paciencia de mostrarme las maravillosas fotos que su padre, el cineasta Julien Bryan, había tomado en Bolivia en los años 1940, y por permitirme incluirlas en este libro. Agradezco a Todd Erickson del Center for Media Production de la Universidad de Iowa, y a Onno Brouwer y Heather Francisco del Cartography Lab de la Universidad de Wisconsin-Madison, por la elaboración de los mapas, y al personal de las bibliotecas cartográficas de la Universidad de Iowa, la Universidad de Wisconsin y la Universidad de Chicago por ayudarme a obtener el necesario material de primera mano.

También quiero expresar mi agradecimiento a las instituciones que hicieron posible el apoyo financiero para este proyecto: Social Science Research Council/American Council of Learned Societies, Mellon/Universidad de Chicago y el Graduate School of Arts and Science de la Universidad de Harvard, quienes financiaron el grueso de la investigación y redacción iniciales para la tesis de posgrado en la que se basa este libro. Una beca de investigación Fulbright-Hays, una beca Beveridge de la American Historical Association, Swarthmore College, y la Universidad de Iowa (College of Liberal Arts and Sciences, History Department y Office of the Vice President for Research) financiaron las posteriores etapas de investigación y redacción. Agradezco a Dieter Stadler, director de la Casa de los Tres Mundos en Granada, Nicaragua, por facilitarme el palaciego ambiente donde fueron escritas las primeras páginas y a Jay Semel, director del Obermann Center for Advanced Studies en la Universidad de Iowa, por cederme un espacio apropiado durante un posterior período de redacción.

Gracias de todo corazón a Elizabeth y Ronald Méndez, Michela Pentimalli, Cristina de Lizarazu, y a Rossana Barragán y Ramiro Molina Rivero y familia por

su hospitalidad, generosidad y los buenos momentos compartidos en Cochabamba y La Paz. También le debo un agradecimiento especial a Martha Benson y Susy Portillo Espada con quienes compartí muchas experiencias en Cochabamba. Mis más profundos agradecimientos son para mi familia: mi madre, Helen, mi padre, Joe, y mis hermanas Madeline, Carrie y Frances. Agradezco el interés y el cariño que, desde lejos, me brindó mi primo José. Nadie ha hecho más que Michel Gobat. No puedo resumir lo mucho que le debo, pero sería por sus comentarios, su inagotable generosidad, permanente estímulo y el amor de cada día.

• • •

Agradezco al Institute for the Study of the Americas, University of London, por autorizar la reimpresión de versiones anteriores de porciones de los capítulos 7 y 8 y la conclusión, que aparecieron en Laura Gotkowitz, "Revisiting the Rural Roots of the Revolution," in *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*, ed. by Merilee S. Grindle and Pilar Domingo (London: Institute of Latin American Studies, University of London; and Cambridge, Mass.: David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, 2003). Versiones anteriores de los capítulos 7 y 8 aparecieron también en: "'Under the Dominion of the Indian': Rural Mobilization, the Law, and Revolutionary Nationalism in Bolivia in the 1940s", in Nils Jacobsen and Cristóbal Aljovín de Losada, eds., *Political Cultures in the Andes, 1750-1950* (Durham: Duke University Press, 2005) (versión en castellano en *Cultura política en los andes, 1750-1950*, Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Cooperación Regional Francesa para los países Andinos, IFEA, 2007).

Aclaración a los lectores

Este libro es una traducción del inglés. Las citas en castellano provienen de los documentos originales de los archivos, salvo con algunas excepciones o cuando se explicita lo contrario. La ortografía de los términos y nombres de lugares ha variado durante el período que ocupa a este estudio; por coherencia, la mayoría fueron actualizados y estandarizados. Con unas pocas excepciones, la transcripción de los nombres propios obedece a la fuente original. También, la ortografía y la puntuación utilizada en las citas de archivos es principalmente la de los originales. Los documentos existentes en las cortes provinciales de Cliza y Punata no estaban clasificados y, por tanto, son citados sin numeración de catálogo. Lo mismo sucede con los documentos que fueron consultados en el Archivo de la Prefectura de Cochabamba. Para preservar la privacidad de los litigantes y sus descendientes, en los pocos casos en que se mencionan pleitos por difamación, las citas aparecen sólo con las iniciales del nombre propio y del apellido paterno del o de los involucrado(s). Por último, una observación sobre los mapas: a medida en que se creaban nuevas provincias y cantones, las fronteras de la división político-territorial varjaron a lo largo de los siglos XIX y XX; para minimizar el peligro de la confusión, opté por utilizar la delimitación territorial actual. Esto significa que algunas de las provincias incluidas en los mapas todavía no existían en el período de estudio; de igual modo, algunos lugares que alguna vez fueron provincias son ahora distritos administrativos más pequeños.

PRÓLOGO

La revolución antes de la Revolución y la revolución por nuestros derechos

Rossana Barragán

La revolución antes de la Revolución plantea, desde el título, que hubo, antes de la conocida y mentada Revolución de 1952 (una de las cuatro grandes revoluciones de América Latina), un largo y sostenido proceso en el área rural que se remonta por lo menos a las últimas décadas del siglo XIX. Se complementa, así, el sesgo interpretativo que asoció la revolución al movimiento obrero minero y a las organizaciones sociales urbanas y de clase media. Pero más importante aún: se deconstruye la visión del MNR como el partido y movimiento que realizó de *motu propio* una de las más importantes reformas en el área rural. La autora, al reinsertar en primer plano las largas y continuas luchas indígenas, permite comprender la insurrección de 1952 de otra manera.

Este libro tiene además otra peculiaridad: no es sólo el estudio de caso de una comunidad o sobre la realidad indígena en las haciendas; tampoco es una investigación sobre una región llámese ésta altiplano o valles; estamos, más bien, frente a un trabajo que se pasea por comunidades y haciendas de Pacajes en La Paz o de Vacas y Arani en Cochabamba, entre el área rural y las ciudades; entre Cochabamba y La Paz, y entre diversos tipos de actores como jueces, autoridades indígenas, comunarios y colonos, diputados y presidentes; entre fuentes primarias provenientes de numerosos y diversos archivos y la literatura histórica de las últimas décadas. Un libro que al no recortar y establecer fronteras preconstituidas y rígidas, permite la fluidez del ir y venir de los actores como lo hacían en su época o como la que existe hasta hoy en día, un libro que permite vislumbrar el entramado social en toda su complejidad visible e invisible.

Dos ideas fundamentales atraviesan el libro: la lucha "por nuestros derechos"[1] así como las formas y modalidades de utilización de los recursos jurídicos

1 Roberto Choque resaltó el año 2005 las luchas de los indígenas por sus derechos "Tanto las rebeliones indígenas como otras formas de resistencia... constituyeron la base social de la

y, sobre todo, las interpretaciones y los usos que hizo de la ley la población indígena campesina en diferentes momentos y contextos. Se apropió de su vocabulario para demandar derechos, fundamentalmente tierra y justicia, apelando a la legislación colonial y republicana de manera selectiva. Las luchas analizadas en diferentes trabajos por Silvia Rivera, fundamentalmente, en su libro *Oprimidos pero No Vencidos*, por Roberto Choque Canqui y por Jorge Dandler, son retomadas por la autora iluminando las continuas interpretaciones de la ley que implicaron una ampliación de sus contenidos hasta el punto de prefigurar las medidas y reformas que se buscaban pero también la propia Revolución de 1952.

El libro está organizado en ocho capítulos, empezando con una excelente síntesis de las leyes que buscaron destruir las comunidades y que engendraron su propia fuerza y sus nuevos líderes ante el Estado: los caciques apoderados, conocidos a partir de los trabajos del Taller de Historia Oral Andina, de Silvia Rivera y más recientemente por los de Choque y Mendieta (2006), analizados aquí no sólo en el área altiplánica paceña sino también en Cochabamba e incluso otras regiones. La relación entre la política estatal y los caciques apoderados es analizada en el segundo capítulo, lo cual enfatiza los proyectos de ley, ambiguamente pro-indígenas, para una especie de justicia especial. En el tercer capítulo se analizan las demandas y redes entre actores distintos en términos de su posicionamiento agrario, principalmente en Cochabamba. En todo este proceso, a partir de 1880, la autora nos muestra cómo comunarios y colonos se convirtieron en actores sociales imprescindibles en la política nacional. En otras palabras, frente a un conjunto de políticas que explícitamente buscaron destruirlas como entidades colectivas, de un conjunto de medidas y acciones que buscaron la individualidad en la propiedad (Capítulo 1), emergieron una serie de voces que precisamente hablaban no sólo a nombre de esas entidades colectivas en todo el área rural del país, fundamentalmente La Paz, Cochabamba, Potosí y Chuquisaca sino que realizaron peticiones y solicitudes de manera conjunta creando verdaderas redes de alianza.

Las migraciones y la agitación en la postguerra del Chaco –tema del capítulo cuatro– que se intensificaron junto con la organización de varios grupos y sectores de la población, desembocaron en el ascenso de los socialistas militares y, fundamentalmente, en una de las Asambleas-Congresos más importantes en la historia del país: la Convención de 1938. Unidad, descentralización, ciudadanía, comunidad y propiedad, familia y servicios personales fueron los temas de discusión. El definir la función social de la propiedad, característica que, en la última

propuesta indígena frente a la opresión... Ellas... encierran un mensaje del proyecto político indígena. Esta lucha expresa, con elementos propios en su mayor parte, la continuidad de una visión y de una propuesta que busca lograr la reivindicación de los derechos civiles indígenas y los derechos políticos para ser considerados en la misma categoría de los demás miembros de la sociedad boliviana, en el marco de una identidad socio-cultural propia" (2005: 136).

constitución política de la Asamblea Constituyente del 2007, es aún crucial, se remonta precisamente a esa época.

El campo revoltoso es sin duda uno de los capítulos (el 5to.) en el que se abordan temas nuevos y poco conocidos como la diversidad de la situación de los sistemas de tenencia de la tierra entre los pegujaleros, arrimantes, aparceros, arrenderos, jornaleros, colonos... enfrascados, con gran intensidad, en prácticas que han sido uniformizadas bajo el título de "huelga de brazos caídos". En la administración populista y reformista del Presidente Villarroel que declaró ser "más amigo de los pobres que de los ricos" (Capítulo 6), tuvo lugar el Congreso Indigenal de 1945 (Capítulo 7) que en lugar de resolver una larga crisis exacerbó, según la autora, la agitación social vinculando las movilizaciones indígenas con los proyectos de Villarroel y el MNR. Un conjunto de amplias demandas fueron parte de los 27 puntos abordados por el Comité Indigenal que liderizó la organización del Congreso Indigenal. Estos diversos puntos fueron mayormente suprimidos en las conclusiones oficiales del gobierno, dando lugar a cuatro decretos más limitados: la supresión o remuneración de los trabajos no agrícolas que los hacendados exigían de los colonos, el fin del pongueaje y el mitanaje, la creación de escuelas rurales y el Código Laboral Agrario. Además del impulso continental de congresos indigenistas e interamericanos en la realización de este Congreso Indigenal boliviano, es fascinante pensar en las influencias de la dinámica política local. R. Choque llamó la atención sobre la realización de congresos desde los años 1930, siendo el primero organizado por Eduardo Leandro Nina Quispe (Choque, 2005: 105). En el análisis de Gotkowitz podemos vislumbrar además una serie de elementos que parecieran emular las modalidades y procedimientos del Parlamento como la elección de dos delegados por comunidad que fue la regla en la elección de algunas de las Asambleas de la primera mitad del siglo XIX, sobre todo la primera Asamblea de Representantes de 1825; la formación de sub-comisiones, la realización de plenarias en las noches, el establecimiento de decretos especiales para los indígenas, etc. En otras palabras, parece haberse desarrollado también una "cultura política" común, lo que nos lleva a pensar que la política tradicional del siglo XIX tuvo una trascendencia que la hemos ignorado.

La abolición del pongueaje y mitanaje (Capítulo 7) fue uno de los mayores logros del Congreso explicitándose que la esclavitud había sido abolida y que el indígena debía ser ciudadano. La política de devolución de las tierras usurpadas fue, sin embargo, uno de los fracasos. Aunque los decretos no habrían sido ratificados por el Congreso Nacional, sus consecuencias y la dinámica a la que dieron lugar fueron igual o más importantes. El último capítulo del libro se abre con el título "Bajo el dominio del indio", es decir la agitación del área rural del año 1947, a pocos años de 1952.

En las conclusiones, los/as lectores/as encontrarán no sólo una revisión bastante exhaustiva sobre la revolución de 1952 en relación a la situación de las

comunidades y colonos del área rural, enfatizando justamente lo que es una de las ideas fundamentales del libro: la revolución antes de la Revolución de 1952. Gotkowitz plantea cómo se "exigieron derechos políticos practicándolos" y cómo la revolución de 1952 amplió esos derechos pero suprimió sus demandas de autonomía. La investigación de Gotkowitz nos permite finalmente comprender que las demandas por el voto individualizado y por la ampliación política formal ciudadana no fueron prioridad frente a las luchas constantes por la autonomía entendida como territorio comunitario y autoridades.

Cada uno de los capítulos tiene el don de capturarnos y encapsularnos en su lectura por su excelente escritura y narrativa tanto en su idioma original, el inglés, como en su versión en castellano. Pero además, el libro es muy estimulante: recorriendo sus páginas, volviendo atrás y otra vez hacia adelante, no pude dejar de pensar y relacionar la época con la historiografía de diferentes períodos, con el presente, con los argumentos que se desarrollan... Me gustaría focalizarme en tres temáticas que me han surgido a lo largo del libro: la deslegitimidad y el rol de la memoria; el amplio espacio de las interpretaciones legales así como las redes rurales-urbanas y, finalmente, los resultados de las luchas y su posible incidencia.

En la dinámica de largo plazo resulta impactante que a lo largo de más de 60 u 80 años, entre 1880 y 1940, se hubiese mantenido, en diferentes lugares, en diversos ritmos, bajo diferentes lenguajes discursivos, una constante demanda: el derecho de los indígenas y colonos a sus tierras y en general a sus autoridades, lo que implica, de hecho, la lucha por su autonomía pero, al mismo tiempo, la imposibilidad de las élites de construir su hegemonía y la imposibilidad de que la propiedad privada surgida a partir de entonces pueda imponerse y establecerse o que la que existiera pudiera tener su legitimidad. La memoria de "ilegitimidad" en la adquisición de las tierras fue constantemente enarbolada "desde tiempos inmemoriales". La deslegitimación hacia las autoridades estatales y el cuestionamiento de que representaran efectivamente el bien común y no así los intereses particulares (ejemplo de los jueces) es ilustrada muy bien en la investigación de Gotkowitz.

En términos de la justicia, un argumento con mucha fuerza y que atraviesa regiones y momentos históricos ha sido la asimilación entre servicios gratuitos y pongueaje, entre pongueaje y esclavismo, situación que demostraba no sólo una vulneración de los derechos constitucionales de los indígenas sino de la propia Constitución Republicana. Este es un ejemplo magistral de la manera en que la situación desigual de la población indígena fue colocada al frente de los principios liberales y de igualdad. Esta utilización e interpretación de las leyes tenía una argumentación legal impresionante lo que nos remite, indudablemente, a las relaciones entre dirigentes rurales y tinterillos, entre líderes indígenas, comunarios o colonos, y abogados, entre representantes de distintos sectores y personas,

entre el área rural y el área urbana, entre comunarios y trabajadores de hacienda, entre indígenas y "vecinos" de pueblos. El libro está repleto de testimonios de estas articulaciones de tal manera que un campesino podía tener "aliados" poderosos y no tan poderosos en los distintos niveles de la territorialidad estatal burocrático-administrativa. Era posiblemente más fácil llegar al Congreso que al Juez del lugar. Pero además, las discusiones del Congreso, con todo lo elitista y cerradas que fueron, tuvieron aparentemente una reverberación y olas expansivas de comunicación que apenas las imaginamos. En esta medida, el propio rol del Vicepresidente Álvaro García Linera o de Carlos Romero Bonifaz, clave en el tema de tierra y autonomías, no resultan excepcionales[2]. En general, hemos "naturalizado" estas relaciones o están invisibilizadas en la medida en que no se las ha investigado. El libro de Laura Gotkowitz abre indudablemente este tema al dejarnos vislumbrar la importancia de estas relaciones.

El último aspecto es el relacionado a los posibles resultados de las luchas, otro gran tema que se abre en la agenda de investigación. Y es que el libro sobre Tupac Katari de Sinclair Thomson, los trabajos de Silvia Rivera y los del THOA, de Roberto Choque y de otros/as investigadores, así como el libro de Laura Gotkowitz, constituyen, en su conjunto, un bagaje muy importante que debería conducirnos a plantear qué se logró en diferentes aspectos, económicos, sociales y políticos tanto en la vida cotidiana como en el corto, mediano y largo plazo. La investigación de Gotkowitz, enfocada en las luchas de más de medio siglo nos permite apreciar, por ejemplo, algunas pequeñas victorias que en muchos casos consistieron simplemente en poner en alto procesos que pretendían ser aún más arrasadores. Los grupos populares y subalternos no estuvieron ausentes de la dinámica política "nacional": fueron parte de alianzas puntuales lo que pre-supone, a su vez, la existencia de relaciones e interrelaciones más cotidianas pero también capacidad de presionar y dirimir. La demanda de tierras, la organización y unificación más allá de las diferencias permitió, precisamente, el que se establecieran sostenidas demandas y presiones locales que de hecho tenían una incidencia directa en las altas instancias del estado central. La autora nos muestra, por ejemplo, lo que podríamos llamar como la "propiedad privada asediada y sitiada" es decir minada a través de múltiples tácticas que se observa con particular agudeza en algunas regiones. Los terratenientes del departamento de Cochabamba llegarían a señalar, en un momento dado, que los indígenas campesinos pedían no sólo recuperar

2 Releyendo el libro *Oprimidos* de Silvia Rivera, encontré que ella señaló precisamente la "colaboración" de varios abogados de pueblos en la lucha legal contra las bases jurídicas de las leyes anticomunales (Rivera: 45). Sin duda existen varios ejemplos del rol de los articuladores y mediadores. Un ejemplo que queda aún por estudiar y analizar es sin duda el de Tristán Marof. Otro personaje interesante en el libro de Gotkowitz es el de Alberto Mendoza López que fue diputado entre 1926 a 1930; Delegado en la Convención de 1938, Ministro de Hacienda e Industria de Busch (p.256) y miembro del Partido Socialista Obrero Boliviano de Tristán Marof.

toda la tierra de la nación sino que sentían también que el estado y el gobierno nacional daba constantemente "amparo y garantías a los indígenas".

La propia realización del Congreso Indigenal de 1945 fue en sí una gran conquista que es abordada en el libro. Otro ejemplo de incidencia que indudablemente tomó bastante tiempo fue el de los servicios personales. La demanda sobre su fin estuvo claramente establecida a partir de 1914, particularmente por el movimiento de los caciques apoderados. Dos décadas después, la encontramos en el Programa de la CSB (Confederación Socialista de Bolivia) que fue la agenda de la Convención de 1938. En la nueva Constitución política del Estado de 1938, un artículo hace referencia explícita a la prohibición de servicios personales y en 1945, tanto en el Congreso Indigenal como después, fue uno de los puntos centrales.

Aunque no se trata de un movimiento ascendente sino más bien oscilatorio y no lineal, el libro nos ayuda a vislumbrar no sólo las luchas persistentes sino también las pequeñas batallas, los pequeños logros que posiblemente para muchos/as académicos/as puedan resultar irrisorios frente a lo que puede significar la verdadera Revolución con R mayúscula, pero que para las personas y actores de la época pudieron tener una enorme transcendencia. Entre el marco de análisis de las armas cotidianas de resistencia y las sublevaciones y rebeliones, se abre, por tanto, la posibilidad de pensar en vías de verdadera incidencia en las políticas estatales.

En el largo plazo, es decir después de casi 144 años desde los primeros decretos de Melgarejo ¿en qué situación se encuentra la propiedad rural agraria? ¿quiénes son los "propietarios"? En gran parte del altiplano rural aymara, región donde hubo la crudeza más grande en cuanto a la expansión latifundista, la tierra está casi en su totalidad en manos de comunidades originarias o en manos de comunidades de exhacienda (reconformadas y reconfiguradas después de la Reforma Agraria o mucho antes). Antiguas tierras en manos de propietarios cuyo origen se remonta al período de Ex Vinculación o al período liberal del siglo XX parecen ya no existir. Es indudablemente producto de una larga y persistente lucha que el trabajo de Laura Gotkowitz testimonia en toda su complejidad social. Es, además, un homenaje a los actores y sujetos del pasado de esta revolución –antes de la Revolución–; un reconocimiento a sus luchas y logros y ése será el legado de la autora.

Bibliografía

CHOQUE CANQUI, Roberto
2005 *Historia de una lucha desigual. Los contenidos ideológicos y políticos de las rebeliones indígenas de la Pre-Revolución Nacional.* La Paz.

KLEIN, Herbert
1968 *Orígenes de la Revolución Nacional. La crisis de la Guerra del Chaco.* Editorial Juventud. La Paz.

LORINI, Irma
2006 *El nacionalismo en Bolivia de la pre y posguerra del Chaco (1910-1945).* Editorial Plural. La Paz.

RIVERA, Silvia
1984 *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa, 1900-1980.* La Paz.
1993 "La raíz: colonizadores y colonizados". En: *Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y Política I.* La Paz: CIPCA-ARUWIYIRI.
2006 "Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores". En: Yapu (Coord.). *Modernidad y Pensamiento Descolonizador.* IFEA-PIEB. La Paz.

Introducción

"[Exigimos] que [...] se cumplan las leyes, fiel y legalmente sin contemporisacion para nadie, y en el limite directo de la igualdad". Así declaraba Guillermo Cruz, el respetado dirigente de una comunidad indígena de habla quechua en el cantón Vacas (Cochabamba), en una petición de 1927 al Ministro de Defensa de Bolivia.[1] Durante generaciones, la familia Cruz había cultivado la tierra en esta alejada zona de pampas áridas y lagunas pequeñas, ubicada a unos 80 km al sudeste de la ciudad de Cochabamba. Si bien ese remoto territorio despertaba poco interés entre los fuereños, la casi concluida línea férrea de principios de 1910 transformó la situación de Cruz. Ansiosos por los mercados que podría abrirse con la llegada del ferrocarril, los hacendados empezaron a invadir las tierras de la comunidad. En 1917, uno de los hacendados desalojó a Guillermo Cruz de su casa e hizo arrestar al supuestamente alzado comunario durante nueve meses. Una vez liberado, Cruz evitó pasar por Vacas por temor a sufrir más represalias. Más bien, se dirigió a La Paz, viajando probablemente a pie durante más de una semana. Allí, Cruz trabajó como portero apenas remunerado, se integró a los nuevos barrios de inmigrantes del área rural y se vinculó con una red extraordinaria de dirigentes de comunidades indígenas aymara y quechua de toda Bolivia.

El trance doloroso de Guillermo Cruz reflejaba la experiencia de miles de comunarios cuyas tierras fueron usurpadas durante la ola de expropiaciones de tierras

1 Archivo Histórico del Honorable Congreso Nacional de Bolivia (en adelante AHHCN), Caja 93, No. 2 (en adelante 93-92), 1927, Guillermo Cruz *et. al.* al Señor Ministro de Guerra, fol. 7v. En 1900, Vacas era un cantón en la puna de la provincia de Punata; se convirtió en una sección de la que ahora es la provincia Arani después de que ésta fuera creada en 1914. Vacas era también el nombre de una de las haciendas más grandes en Cochabamba. Para Guillermo Cruz y otros líderes indígenas, ese mismo territorio abarcaba, en cambio, la comunidad de Vacas.

comunales a fines del siglo XIX: el asalto más virulento en contra de la comunidad indígena desde la época de expansión de la hacienda colonial en el siglo XVII. Durante casi dos décadas, Cruz y cientos de otros líderes comunales abrumaron a las autoridades públicas con memoriales exigiendo la devolución de sus tierras, "amparo y garantías" iguales, y la protección de la fuerza pública a la comunidad frente al abuso de los hacendados y los funcionarios públicos locales. Su indeclinable campaña resalta por su extraordinario grado de coordinación: el pleito de Cruz contra el abusivo terrateniente era sólo una entre las múltiples instancias de una campaña legal emprendida en varias regiones del país, exigiendo tierra, justicia y poder local.

Casi 30 años después de que Guillermo Cruz se uniera a la red nacional de dirigentes comunarios indígenas, la misma insistencia en la legalidad continuó caracterizando la actividad política indígena. Mucho había cambiado desde que Cruz desapareció de los registros históricos alrededor de 1931. La represión y desarticulación social generadas por la devastadora guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay (1932-1935) debilitaron profundamente esta movilización de dirigentes provenientes de las comunidades. Pese a todo, después de la guerra surgió una nueva generación de dirigentes rurales. La extrema opresión laboral en las haciendas y el continuo abuso de las autoridades locales llevó a estos dirigentes a presionar a las autoridades de gobierno por el reconocimiento de sus derechos laborales y por su acceso a la tierra. Sus avances organizativos culminaron en el Congreso Indígena de mayo de 1945. Este fue un encuentro extraordinario, que reunió a comunarios y colonos (peones de las haciendas) de toda Bolivia para que pudieran plantear sus demandas y discutir sus propuestas de reforma. Era uno de los primeros congresos indígenas a nivel nacional que se realizaba en América Latina. El día de la clausura de dicho Congreso, el presidente de Bolivia, el coronel Gualberto Villarroel, anunció una serie de decretos de trascendencia histórica, para dar fin con la servidumbre en las haciendas. El incumplimiento de lo prometido por estas leyes, junto con la brutal muerte del presidente en 1946, desencadenó lo que podría considerarse el ciclo más largo de levantamientos rurales del siglo XX, el denominado "ciclo rebelde" o ciclo de conflictos de 1947.[2]

Durante este ciclo de revueltas, huelgas y levantamientos, los indígenas y campesinos rebeldes vislumbraron –y en algunos casos pusieron en práctica– una

2 El término "ciclo rebelde de 1947" fue acuñado por Silvia Rivera Cusicanqui en *Oprimidos pero no vencidos*. En la década de 1920, congresos indígenas fueron realizados en Chile y Perú (ver Florencia Mallón, *Courage Tastes of Blood*, 89-90; Marisol de la Cadena, *Mestizos Indígenas*, 86-97). En 1931, en Ecuador, se organizó un congreso de amplia base campesina, pero el gobierno congeló la iniciativa, antes de su realización (N. Kim Clark, "Racial Ideologies and the Quest for National Development".) En la década de 1940, algunas dependencias estatales convocaron a congresos indigenistas en México y Perú, pero estos eventos no fueron impulsados por activistas de base. Los congresos indigenistas interamericanos se analizan en el capítulo 7.

transformación revolucionaria de la sociedad, que auguraba el fin de un Estado que ellos percibían como controlado por los hacendados. Postularon sus propias leyes, generaron visiones alternativas de la Nación y, en algunos casos, reemplazaron a los funcionarios locales del Estado con sus propios designados. Un comunicado de uno de los dirigentes rebeldes declaraba que los colonos de una región estaban librando una "revolución contra la explotación y contra la miseria y por el motivo que cometían abusos [...] [una] revolución sobre nuestros derechos".[3] Pese a la represión brutal de los insurgentes de 1947, la movilización rural por la tierra y la justicia persistió y ayudó a allanar el camino hacia la Revolución de 1952. Este libro relata la historia de cómo llegó a ser esta revolución oculta, anterior a la de 1952, y qué es lo que representó.

La fuerza de la ley

Una de las peculiaridades de la Bolivia contemporánea es la continua vitalidad –y fuerza– de los movimientos indígenas. Hoy, más que nunca, la atención internacional se vuelca sobre las poderosas corrientes de movilización de los indígenas y campesinos aymara, quechua y guaraní del país. Sin embargo, la historia de acción e imaginación política indígena se remonta, al menos, a las masivas rebeliones anticoloniales de fines del siglo XVIII, sin olvidar, además, su rol protagónico en la formación del Estado moderno, después de la Independencia de Bolivia en 1825. El período que abarca desde el auge de la exportación de minerales a fines del siglo XIX hasta la revolución de 1952 fue una época particularmente tumultuosa, caracterizada por una serie continua de grandes rebeliones. Tres de esas rebeliones (1899, 1927 y 1947) abarcaron múltiples regiones, involucraron a miles de personas y culminaron en actos de tenaz represión estatal. Sin embargo, no fue únicamente la insurrección la que definió la acción política en el campo durante la primera mitad del siglo XX. Las revueltas coincidieron con demandas jurídicas, huelgas de brazos caídos, asambleas políticas y presiones directas ante el congreso. Las dos instancias más destacables de esa lucha legal y política fueron las redes transregionales de líderes de comunidades indígenas, formadas en las décadas de 1920 y 1930, y el Congreso Indígena de 1945. Difícilmente se encontrarán casos de líderes indígenas y campesinos de principios del siglo XX en América Latina que sostuvieran un nivel tan elevado de coordinación de redes políticas a nivel nacional.[4]

3 Archivo de la Corte Superior de Justicia de Cochabamba (en adelante ACSJC), AG #1202, 2PP, fol. 101v.

4 Sobre tales redes políticas nacionales en los Andes, ver Xavier Albó, "Andean Peoples in the Twentieth Century", 782. Una abundante –y creciente– bibliografía sobre los movimientos

La revolución antes de la Revolución pretende situar esta larga historia de movilización indígena y campesina en el centro de la menos estudiada revolución social de América Latina: la Revolución Boliviana de 1952, encabezada por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). Por lo general, esta revolución se asocia a los movimientos de clase que acompañaron al surgimiento de los sindicatos campesinos, los sindicatos mineros y los proyectos políticos reformistas posteriores a la Guerra del Chaco.[5] Este libro, más bien, sitúa la Revolución de 1952 en una historia más profunda de movilización rural, ella misma íntimamente vinculada con las organizaciones laborales, los movimientos políticos urbanos y las políticas de construcción estatal.[6] Aunque este libro retrata las luchas rurales por la tierra y la justicia desde el surgimiento del orden liberal oligárquico a fines del siglo XIX hasta la Revolución de 1952, la investigación pone particular énfasis en el formativo pero poco estudiado período de populismo militar de la década de 1940. Ahí, se identifica, sobre todo, la articulación y desarticulación de un tenso pacto entre políticos populistas y dirigentes indígenas y campesinos en la década previa a 1952. Esta decisiva alianza se inscribió en una historia aún más prolongada de luchas por controlar el sentido y el poder de las leyes.

Las agudas disputas sobre la ley no sólo incidieron en las campañas legales que los indígenas y campesinos impulsaron en las décadas de 1910 y 1920, sino influyeron también en las huelgas y rebeliones rurales de la época populista militar de los años cuarenta. En ambos contextos, el abuso de poder y el desprecio de la ley por parte de los funcionarios locales del Estado fueron las quejas fundamentales y, en ambos, los dirigentes indígenas y campesinos apelaron a la fuerza de la

sociales rurales en los Andes, en la época colonial y la moderna, ha desenterrado el amplio alcance de la imaginación política campesina. Dos polos marcan reiteradamente estos proyectos: uno que enfatizaba la autonomía y poder indígena, el otro que subrayaba las alianzas multiétnicas o multiclasistas, además de la igualdad política y civil. Como estos trabajos demuestran, y el presente estudio lo confirma, los activistas del campo rural rara vez planteaban estas visiones como proyectos mutuamente exclusivos. Ver, sobre todo, Steve J. Stern, *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, 3-25, 327-333; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*; Albó, "Andean Peoples in the Twentieth Century", 379-419; Roberto Choque, *Historia de una lucha desigual*, 46, 136-137; Sinclair Thomson, *We Alone Will Rule*; Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority*; Brooke Larson, *Trials of Nation Making*. Para una perspectiva general de las culturas políticas andinas y las características recurrentes de los movimientos sociales andinos, ver Nils Jacobsen y Cristóbal Aljovín, "Concluding Remarks". Sobre el alcance de los movimientos rurales en los Andes comparado con México y otros países latinoamericanos, particularmente antes de 1900, ver John Coatsworth, "Patterns of Rural Rebellion in Latin America".

5 Esta bibliografía se comenta en la conclusión del presente libro.

6 Al enfatizar la relación entre política estatal y proyectos indígenas, no queremos decir que las visiones indígenas fueran determinadas por el Estado, porque no fue así. Sobre ese tipo de dinámica y la importancia de la creatividad local, ver Mallon, *Courage Tastes of Blood*, sobre todo, 237-242.

ley e insistieron en su ejercicio. Los alegatos por sus derechos estaban motivados por historias específicas de violencia y por los repetidos fracasos del Estado en aplicar la ley de modo equitativo. En todo este período, los dirigentes indígenas, al mismo tiempo que demandaban protección e iguales garantías como para el resto de los bolivianos, insistían en la diferencia: ellos exigían el reconocimiento de derechos individuales y colectivos como indígenas. Una y otra vez, ellos se apropiaron de los derechos que las sucesivas constituciones otorgaban a todos los "hombres", "personas" o "bolivianos". Apelaron a los mismos términos de aquellos derechos, como ser: las garantías a la asociación política, a la propiedad y a la seguridad personal; también ampliaron los significados de estas garantías asociándolas con el derecho a la representación colectiva, al autogobierno local y a la tierra comunal. Por último, los colonos y comunarios de ambas épocas no sólo se apropiaron de los decretos favorables sino que distribuyeron copias de las leyes y proyectos de ley entre sus propias bases. Mientras insistían en que las autoridades locales cumplan con la ley y, desarrollaban sus propias interpretaciones de la misma, los líderes indígenas y campesinos desafiaban el monopolio de los expertos y las autoridades sobre el conocimiento legal. No solamente utilizaron la ley de modo instrumental, como una herramienta para otros fines, sino que también pretendieron tener el derecho a determinar el significado de la ley y el cómo debería aplicarse. En última instancia, se convirtieron en portadores de su propia ley.[7]

En sus demandas a las autoridades estatales, los colonos y comunarios se apropiaron selectivamente de aspectos de la legislación colonial y republicana, al mismo tiempo que expresaban –y ponían en práctica– una visión distinta de la justicia y la ley. Dos términos legales sobresalen en los documentos que produjeron: "amparo" y "garantía". El concepto de "amparo" es algo similar al *habeas corpus* pero tiene un significado de protección mucho más amplio: implica la defensa de los derechos constitucionales cuando estos derechos son violados por el Estado o personas particulares. Conocido a veces como "recurso de amparo" o "derecho de amparo", el amparo no se convirtió en una provisión constitucional explícita en Bolivia sino hasta 1967. De todos modos, otros tipos de leyes afirmaban algunos

7 Mi interpretación de la ley y la práctica jurídica está fundada en el análisis de la cultura legal –o "campo jurídico"– tal como lo hace Pierre Bourdieu, es decir, como el "lugar de competencia por el control del derecho de determinar la ley". Ver "*The Force of Law*", sobre todo, 816-817, 821. También, me baso en los hallazgos de los estudios históricos y antropológicos de la ley y la cultura legal, los cuales han enfatizado el carácter multívoco de la ley, además de explorar la manera en que los usos locales de la ley pueden configurar las leyes del Estado así como el significado de los diferentes tipos de derechos. Al respecto, ver Jane Burbank, *Russian Peasants Go to Court*, 5-10; Margaret Somers, "Citizenship and the Place of the Public Sphere", y "Rights, Relationality, and Membership"; Rossana Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos*; John Comaroff, "Foreword"; Sergio Serulnikov, *Subverting Colonial Authority*.

derechos de amparo desde mucho antes, por ejemplo, al obligar a las autoridades departamentales a "protejer las personas y las propiedades contra los ataques de hecho".[8] La palabra garantía fue utilizada de una manera menos rígida y más fluida por los dirigentes indígenas: podía referirse a la seguridad de los derechos (bastante parecido al amparo), así como a los derechos mismos. Es más, las garantías tenían cierta materialidad de la que carecía el amparo. Por ejemplo, los dirigentes indígenas hablaban sobre los papeles de garantía que obtenían de tal oficina o cual persona, o sobre las garantías que un administrador de hacienda había confiscado. Las garantías fueron buscadas por los demandantes rurales durante todo el período estudiado. Sin embargo, éstas adquirieron un significado especial en la década de 1940, cuando fueron producidas y distribuidas no sólo por las autoridades estatales sino por abogados solidarios con los dirigentes indígenas y por líderes de los movimientos sociales. Los dirigentes indígenas y campesinos otorgaron a las garantías una gran significación legal y simbólica. Las veían como documentos oficiales, suscritos y confirmados por las autoridades del Estado. Algunas veces también las vieron como cierto tipo de símbolo, un símbolo de promesas o esperanzas a futuro. Aunque los colonos y comunarios condenaron repetidamente el desprecio de las autoridades locales por la ley, y denunciaron la inutilidad de la misma, no descartaban el poder de la ley, al contrario, insistían en su acatamiento. Las pugnas a cerca de la ley y la capacidad para determinar sus sentidos incentivaron, de manera fundamental, los movimientos rurales de la época pre-revolucionaria. Esa lucha combinó demandas que, por un lado, pugnaban por una protección igual para los indígenas, bajo la ley boliviana, y por otro, proponían la reconfiguración radical del poder político, de la tenencia de la tierra y de los derechos.[9]

La revolución antes de la Revolución

Si bien una continuidad significativa caracterizó los movimientos sociales en el campo durante las décadas de 1920 y 1940, esos movimientos fueron también

8 Ley de Organización Política (en República de Bolivia, *Constitución Política del Estado*, 100). Sobre la historia del amparo en Bolivia, ver Enrique Oblitas Poblete, "Recurso de amparo". Antes que concentrarse en los derechos individuales, los recursos colectivos de amparo de los dirigentes indígenas enfatizaban el concepto de la protección estatal.

9 Mi análisis de la ley y los procesos legales no trata las formas quechua o aymara de la justicia comunitaria. Más bien, se concentra en las formas en las que los líderes indígenas, particularmente del Departamento de Cochabamba, vieron, implementaron y –bajo ciertas circunstancias políticas– rehicieron el significado de las leyes y decretos que fueron promulgados por los estados coloniales y republicanos. Sobre las prácticas de justicia aymara, ver Marcelo Fernández, *La ley del ayllu*.

transformados por los cambios sociales y políticos desatados por la Gran Depresión, la Guerra del Chaco y el surgimiento del populismo militar. El multifacético proceso de cambio comprendía una intensificación de la opresión en las haciendas en un contexto de grave crisis económica; reiteradas oleadas de migración rural-urbana; cambios en la organización interna de los peones de hacienda; lazos cada vez más estrechos entre las organizaciones laborales en ascenso y los activistas indígenas en el campo; y la promulgación de leyes en favor de los indígenas. Los gobiernos anteriores a la Guerra del Chaco evidentemente enfrentaron presiones políticas en el área rural; pero fue únicamente después de esa guerra que el Estado boliviano tuvo que confrontar una verdadera crisis revolucionaria.

El gobierno de Villarroel y el MNR (1943-1946) y su violento desenlace entre 1946 y 1947 señalaron indudablemente el anuncio de una nueva época. Cuatro factores hicieron de estos años una época revolucionaria.[10] En primer lugar, Bolivia experimentó una convulsión social ampliada: fabriles, trabajadores mineros, indígenas, campesinos y los propios sectores de la clase media se movilizaron en contra de las desigualdades sociales y económicas y en contra de la violencia estatal. En segundo lugar, sus batallas adquirieron fuerza en un proceso de movilización política cada vez más amplio, proceso que se puso en evidencia con el surgimiento de una federación nacional de trabajadores, organizaciones de mujeres de bases amplias, congresos indígenas regionales y nacionales, y asambleas para cambiar la Constitución. De importancia similar, los primeros años de la década de 1940 vieron el surgimiento de partidos reformistas y revolucionarios que competían por la adhesión de obreros, campesinos y clases medias. Un tercer elemento clave para la evolución de una coyuntura revolucionaria en Bolivia fue la posibilidad de una alternativa viable. Esta apareció en la forma del proyecto populista de Villarroel, que fortaleció, de manera imprevista, a los movimientos de base rural. Envalentonados por sus propias lecturas radicales de las leyes anunciadas por el presidente, los colonos de hacienda quienes, por largo tiempo, habían buscado imponer acuerdos laborales negociados, apuntaban ahora, en algunos lugares, a expulsar del todo a los terratenientes. A medida que las huelgas de brazos caídos se intensificaban en los últimos meses de la presidencia de Villarroel, y se extendían las rebeliones un año después de su violenta muerte, se erigía el cuarto factor: una creciente crisis de legitimidad. Los conflictos entre campesinos y terratenientes, campesinos y autoridades locales, terratenientes y otros terratenientes, y entre comunidades indígenas contiguas se incrementaron en una espiral incontrolable. En este turbulento contexto, la crisis de autoridad estatal se profundizó en el área rural. Desde hacía tiempo que los indígenas se quejaban del desprecio de la ley por parte de las autoridades locales. En 1947, tanto los vecinos de pueblo como

10 Esta discusión de las condiciones revolucionarias se basa en Friedrich Katz, *The Life and Times of Pancho Villa*, 54-56.

los hacendados empezaron también a cuestionar la legitimidad de esos funcionarios locales. El descontento social de 1946 y 1947 puso en evidencia un creciente vacío político en el campo e, irónicamente, fue el resistido intento del presidente por ampliar la presencia y el poder del Estado en las áreas rurales, el que ahondó la brecha. Cuando en 1952 triunfó la revolución urbana del MNR, ya estaba en marcha otra revolución: una revolución indígena rural.

Dos ironías de la construcción del Estado boliviano ayudan a explicar la génesis y significación del amplio levantamiento rural que dio forma a la revolución que se avecinaba en 1952. La primera tiene que ver con las formas imprevistas en que las leyes liberales de la tierra, vigentes desde fines del siglo XIX, proporcionaron herramientas para el resurgimiento de las comunidades indígenas. Convencidos de que la propiedad privada garantizaría el avance de la Nación, los gobernantes bolivianos abolieron la comunidad indígena en 1874 y crearon procedimientos de parcelación y privatización de las tierras comunitarias. Tal como los legisladores lo enunciaron en la llamada Ley de Exvinculación: "Ningún individuo o reunión de individuos, podrá tomar el nombre de comunidad o ailllo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad".[11] Aunque los gobernantes esperaban extinguir la propiedad comunal por estos medios, sus esfuerzos por implementar la ley desencadenaron, más bien, una prolongada lucha por el status legal de la comunidad y por el poder político de sus representantes. A la larga, el empuje privatizador de fines del siglo XIX ayudó a engendrar una nueva forma de liderazgo indígena que había de librar una campaña por la tierra, el poder local y los derechos comunitarios a nivel nacional. De modo tácito, las autoridades estatales llegaron incluso a reconocer a estos líderes indígenas como delegados legítimos de las comunidades indígenas, a pesar de que estas comunidades habían sido proscritas por la Ley de exvinculación de 1874.

La segunda ironía del proceso de construcción estatal fue el imprevisto impacto de los intentos de los gobiernos del socialismo militar por institucionalizar el poder estatal durante las décadas de 1930 y 1940, llevando la ley al área rural, la que, a menudo, se consideraba como un área no sujeta a ley alguna. De manera similar a los gobiernos modernizadores que los precedieron, los regímenes

11 José Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 226. Durante el período de este estudio, los dirigentes indígenas y los funcionarios estatales utilizaban generalmente los términos de comunidad y ayllu como palabras intercambiables para referirse a una entidad de tenencia de tierra comunal que reunía a sus integrantes en un sistema de derechos y obligaciones colectivas. Ese sistema incluía derechos de usufructo a la tierra, que se basaban en intercambios de fuerza laboral entre familias de un ayllu particular, así como en obligaciones laborales colectivas. Hasta 1874, la ley boliviana reconocía a la comunidad indígena como una unidad jurídica. A la usanza de la época, utilizo los términos "comunidad" y "ayllu" de modo intercambiable. Sobre los significados de comunidad en los Andes, ver, sobre todo, Thomson, *We Alone Will Rule*, 10, 23-24; Larson, *Cochabamba*, 20-25; Larson, *Trials of Nation Making*, 30.

socialistas militares buscaron extirpar la corrupción local y expandir el poder del Estado en el interior rural de la nación. En términos ideales, ellos deseaban introducir funcionarios no indígenas respetuosos de la ley; en vez de ello, y sin proponérselo, estos gobiernos fortalecieron a los indígenas y campesinos para que, a la larga, ellos fueran los agentes del orden y la ley en el campo. Durante el breve período del gobierno de Villarroel y el MNR, adquirió cuerpo una campaña nacional en contra de la servidumbre en las haciendas, la crisis del poder estatal se ahondó en el área rural y un presidente populista convirtió a los dirigentes indígenas en sus representantes y portadores de leyes favorables a ellos. De hecho, Villarroel entregó la ley directamente a los indígenas en un Congreso Indígena nacional que fue fuertemente resistido por los hacendados. El descontento rural, que fue en aumento en los meses inmediatamente posteriores a esta asamblea de mayo de 1945, puso al descubierto la total incapacidad del Estado para controlar el uso que hacían los colonos de los edictos litigiosos del presidente. En la atmósfera turbulenta y altamente polarizada que siguió al derrocamiento brutal de Villarroel, los colonos de hacienda llevaron los decretos del presidente a sus propias comunidades, los entregaron a los funcionarios locales e insistieron en que ellos eran los llamados a establecer su significado. Al librar una revolución por sus derechos, ellos pusieron de cabeza la jerarquía legal.

Región y Nación

Las luchas a gran escala por la tierra y la justicia, libradas por los indígenas y campesinos en coyunturas históricas clave, no fueron movimientos aislados. Como sus homólogos mexicanos, los campesinos bolivianos intervinieron decisivamente en los levantamientos políticos a nivel nacional, persiguiendo, normalmente, agendas propias.[12] Trabajos recientes han investigado las alianzas estratégicas que los indígenas y campesinos establecieron con los políticos del grupo dominante durante el período del dominio oligárquico (ca. 1870s-1920s).[13] A contrapelo de los juicios más divulgados, este libro muestra que los movimientos rurales indígenas también se involucraron con los pactos populistas –además de imprimirles su sello– que caracterizaron las décadas que condujeron a la Revolución de 1952.[14]

12 Sobre México, ver Katz, "Introduction"; Katz, "Rural Rebellions after 1810".

13 Ver Tristan Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism"; Ramiro Condarco Morales, *Zárate, El "Temible" Willka*; Forrest Hylton, "El federalismo insurgente"; Carlos Mamani Condori, *Taraqu*; Larson, *Trials of Nation Making*.

14 Por cierto, los trabajos pioneros al respecto ya esbozaron el papel central que tuvieron los colonos y campesinos parcelarios de los valles centrales de Cochabamba en los orígenes de la revolución boliviana (ver, sobre todo, Jorge Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*; Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of

Para explorar la relación de los sectores indígenas con el Estado, así como los proyectos políticos del movimiento indígena desde el surgimiento del orden liberal hasta la revolución de 1952, este libro combina el análisis de los debates y congresos legislativos nacionales con una focalización detallada en comunidades indígenas y haciendas del Departamento de Cochabamba (ver Mapa 1). A primera vista, esto podría parecer una extraña elección, puesto que se asocia la región, generalmente, con un campesinado parcelario mestizo, y no con las comunidades indígenas.[15] De hecho, aunque cerca del 70% de la población indígena de Bolivia vivía en comunidades indígenas en la época de la Independencia, sólo un pequeño número de esas comunidades estaban localizadas en Cochabamba.[16] Son precisamente la limitada presencia de las comunidades indígenas de Cochabamba, por un lado, y la significación pionera de sus sindicatos campesinos, por otro, los factores que hacen de esta región un punto de mira particularmente propicio para investigar los proyectos nacionales en pugna, y los orígenes del proyecto revolucionario. Pues, aunque su presencia era limitada, las comunidades de la zona adquirieron una fuerza política importante. Durante la década de 1940, el área rural de Cochabamba sobresalió como uno de los dos principales centros de conflicto. El libro se esfuerza por rastrear el variado alcance de este conflicto rural en diversos ambientes locales, mediante una combinación de investigaciones en archivos provinciales, departamentales y nacionales. Al mismo tiempo, este abordaje a múltiples niveles permite una indagación de las asociaciones dinámicas que los colonos y comunarios de Cochabamba establecieron con indígenas, campesinos y obreros de otras regiones de Bolivia. Los movimientos sociales del área rural de Cochabamba son particularmente importantes no sólo por la fuerza de la movilización indígena y campesina, sino por sus estrechas conexiones con los movimientos de los trabajadores urbanos y el Estado.

La diversa población de Cochabamba habitaba una zona ecológicamente múltiple, que abarca áreas del trópico, valles y altiplano con alturas desde el nivel del mar hasta los 4.500 metros de altitud.[17] La región es más conocida por sus fértiles

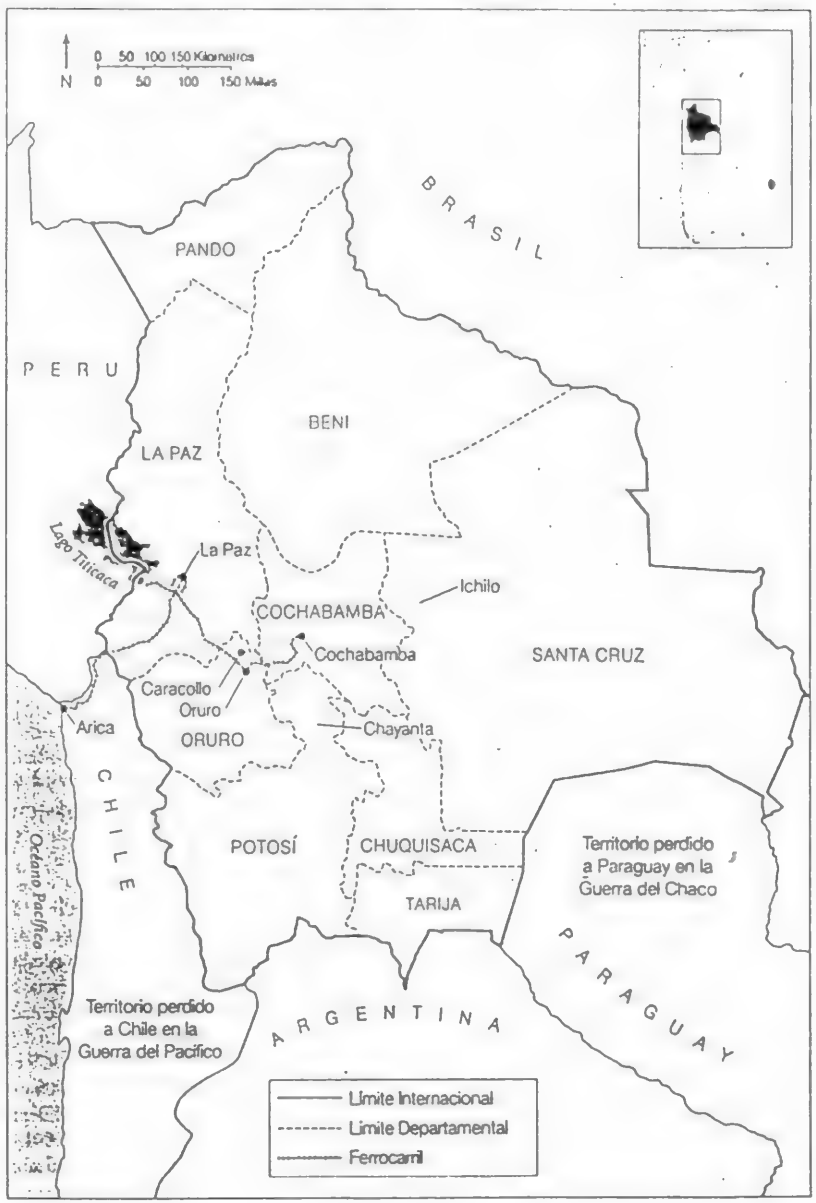
Cochabamba"). Empero, como se analiza en la conclusión del presente libro, la bibliografía sobre el tema generalmente disocia las raíces de 1952 de la más amplia historia de los movimientos indígenas que caracterizó a muchas regiones de Bolivia durante la primera mitad del siglo XX, pese a las evidencias existentes sobre los vínculos que se dieron entre los nacionalistas revolucionarios, líderes indígenas y campesinos, y el Estado populista militar.

15 El término "mestizo" se utilizó literalmente para referirse a una persona que tenía una ascendencia mixta europea e indígena. Sin embargo, el que una persona fuera o no considerada mestizo o mestiza dependía de una serie de señas culturales que podían modificarse según el contexto. A continuación, se discuten con mayor detalle los significados del término "indio".

16 La mayor parte de las comunidades estaban ubicadas en La Paz, Oruro, Potosí y Sucre (Larson, *Cochabamba*, 10).

17 Los párrafos que siguen se basan en Larson, *Cochabamba*; Robert Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*.

Mapa 1
Mapa geopolítico de la Bolivia actual
(en 1900, Bolivia tenía 8 Departamentos; Pando fue creado en 1938)



valles. Los colonos, pequeños parcelarios, artesanos y comerciantes de habla quechua impulsaron la floreciente economía comercial que se desarrolló en esta zona del Departamento. Los valles eran también el asiento de una clase terrateniente que incluía a medianos y grandes propietarios, a menudo bilingües (quechua-español), que eran identificados de distintas maneras por los habitantes de la zona, es decir, como "cholos", "mestizos" o "blancos".[18] Los tres valles centrales del Departamento se sitúan a un promedio de 2.700 metros sobre el nivel del mar. Estos abarcan las zonas bien irrigadas del Valle Bajo, donde el maíz y otros cultivos se cosechan todo el año, y el más seco y más densamente poblado Valle Alto, conocido por sus pastizales y, también, por sus cultivos de papa y maíz, aunque algo menos intensivos. Un tercer valle, el de Sacaba, es más pequeño que los otros dos y se extiende a partir del extremo noreste de la ciudad de Cochabamba, que se encuentra dentro del Valle Bajo. La capital del Departamento, fundada en 1574, creció desde una población de 22.000 en 1900 a 81.000 en 1950. Hasta hace muy poco, se trataba de la segunda ciudad más grande de Bolivia.[19] A fines del siglo XIX y principios del XX, estos tres valles centrales fueron testigos y actores de la expansión de una economía de pequeñas parcelas, que floreció en base a la producción de maíz y chicha.

Hacia la parte occidental de su capital, el Departamento de Cochabamba asciende hacia las provincias altas de Arque y Tapacarí. Fue ahí que los propietarios

18 El censo de 1900 empleó cuatro categorías "raciales": blanco, negro, indígena y mestizo. Estableció que la población de Cochabamba estaba compuesta por 52% de mestizos, 23% de indígenas, 18% de blancos, 0,04% de negros y 7% "desconocida". Los responsables del censo definieron al blanco como descendiente de extranjero, especialmente español, y al mestizo como descendiente de blanco e indígena. Aunque, en los hechos, el censo equiparó a los cholos con los mestizos –utilizando la categoría de "mestizo" en ambos casos–, consideraba que los cholos eran más cercanos a los indígenas en "rasgos y color" (*Censo general de la población de la República de Bolivia*, 30, 38). Los significados específicos que los actores locales atribuían al "cholo" variaban, sin embargo, de acuerdo a la región y el contexto. En Cochabamba, los habitantes rurales asociaron el término con una posición más elevada en la jerarquía social local, en concreto, con los artesanos, los trabajadores manuales y los vecinos de pueblo (ver José M. Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 218, 228). La región de Cochabamba es bien conocida por su bilingüismo. En 1945, un porcentaje aproximado del 44,4% de la población era bilingüe, inclusive en la ciudad de Cochabamba. En ese momento, alrededor del 33% de la población "blanca" hablaba el quechua, mientras que cerca del 55% de la población "no blanca" hablaba castellano. Si bien el bilingüismo era bastante común en el área rural de los valles, particularmente entre los varones, era mucho menos frecuente en las provincias de mayor altitud del Departamento (Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 41).

19 Según los datos del censo, la población total de Bolivia en 1900 era de 1.633.610; en 1950 era de 2.704.165. El Departamento de Cochabamba tenía una población de 326.163 en 1900 y de 452.145 en 1950 (Erwin Grieshaber, "Fluctuaciones en la definición del indio"). Actualmente, la población total de Bolivia es de aproximadamente 9 millones. Según el censo de 2001, el 62% de la población se considera indígena (a los censados se les preguntó si se identificaban con alguno de los 33 pueblos indígenas del país).

de grandes haciendas competían por la tierra con las comunidades indígenas (quechua y quechua-aymara).[20] Durante el período colonial y el siglo XIX, en la frontera con Oruro y Potosí, las provincias occidentales de Cochabamba funcionaron como una ruta de comercio clave, que conectaba a los productores grandes y pequeños de los valles con los mercados de las tierras altas. Las comunidades indígenas en estas provincias preservaron a lo largo de la historia un importante lugar económico como productores de trigo, pero las reformas liberales de fines del siglo XIX provocaron una crisis en los circuitos comerciales que ellas controlaban, y desataron nuevos ciclos de pobreza. A principios del siglo XX, los campesinos vallunos mejor provistos percibían a los comunarios indígenas de las alturas peyorativamente como *laris* (insulto que se lanzaba a los "indios del altiplano").

Las comunidades indígenas de Cochabamba, arrinconadas a una pequeña parte del departamento donde cultivaban en tierras marginales, han sido consideradas, por lo general, las más fragmentadas de toda Bolivia. Cuando España invadió los Andes en la década de 1530, Cochabamba ya era una de las regiones de mayor diversidad étnica. Estaba habitada por una mezcla de grupos étnicos tanto nativos de la región como provenientes de áreas lejanas, grupos que incluían a los Sipesipes, Cotas, Chuyes, Charcas, Caracaras, Soras, Quillacas, Carangas y Urus. La colonización de los españoles intensificó la fragmentación de estos grupos al desvincularlos de sus comunidades de altura y colocarlos bajo la autoridad de los encomenderos y los kurakas locales, que fueron seleccionados por los españoles. Cuando, en el siglo XVI, las autoridades coloniales llevaron adelante una política de reasentamientos a gran escala, esos grupos étnicos fueron "reducidos" aún más, desde algunas decenas de estancias dispersas hasta un pequeño número de comunidades, para que el Estado pudiera controlarlos con mayor facilidad. De todos modos, los indígenas relocalizados en esas comunidades escaparon de ellas hacia pueblos, ciudades, otras comunidades indígenas o haciendas particulares. En Cochabamba, la hacienda se expandió tempranamente y con mucha fuerza, compitiendo con las comunidades por la mano de obra indígena, y brindando, al mismo tiempo, refugio a todos los que buscaban evitar el tributo y la *mita* (rotación por turnos de mano de obra indígena reclutada de las comunidades, sobre todo, para trabajar en las minas de Potosí). Consecuentemente, en la era colonial, Cochabamba se convirtió en el área de mayor emigración de las comunidades de origen, y en uno de los lugares más impactados por el proceso del mestizaje.[21]

20 En la Cochabamba de fines del siglo XIX y principios del XX, la única otra área que tenía un asentamiento significativo de comunidades indígenas era Vacas, que está ubicado justo al este del Valle Alto y a unos 1.000 metros más de altura. El alcance de la tenencia comunal en Cochabamba, y su transformación a fines del siglo XIX, se discuten con mayor profundidad en el capítulo 1.

21 A menudo, el término mestizaje se utilizaba para referirse a una mezcla "racial", pero también significaba un proceso de transformación cultural y social que podía ser valorizado así como

Las autoridades coloniales se quejaban, que para huir de la carga del tributo, los indígenas pretendían ser mestizos alterando las señales culturales externas que servían para identificar aquellas identidades coloniales, como las de ser indígena, cholo o mestizo. Las autoridades se quedaban perplejas particularmente por la porosa frontera que existía entre los cholos –aquellos que estaban definidos como portadores de sólo un cuarto de sangre española y, por tanto, sujetos a obligaciones tributarias– y los mestizos –que esas autoridades clasificaban como medio españoles y, por tanto, liberados del oneroso tributo. A la larga, resultó imposible que las autoridades coloniales pudieran controlar los movimientos de los pueblos indígenas así como el proceso de las transformaciones étnicas.[22]

En vista de esta temprana fragmentación y transformación sociocultural de las comunidades indígenas de Cochabamba, resulta todavía más sorprendente que líderes como Guillermo Cruz reclamaran territorio y autoridad comunal a comienzos del siglo XX. La campaña emprendida por Cruz y cientos de otros dirigentes quechuas y aymaras evidencia un proceso de revitalización étnica que abarcó no únicamente a las comunidades indígenas sino, a la larga, hasta algunas de las haciendas más atrincheradas de Cochabamba. Desencadenado por la expansión de la hacienda a principios del siglo XX, que amenazó el tradicional control indígena sobre sus territorios, este proceso de renacimiento comunitario fue alimentado no por el aislamiento o pureza de las comunidades sino por su intervención en los procesos sociales y políticos transregionales, tales como: la migración entre el área rural de Cochabamba y la ciudad de La Paz, sede de gobierno; el contacto continuo con dirigentes indígenas de tierras altas y un movimiento obrero que defendía las tierras y autoridades comunitarias; la legislación pro-indígena y los discursos populistas. Este conjunto de factores ayudaron a revitalizar las comunidades indígenas de Cochabamba e, inclusive, las comunidades que los colonos constituyeron dentro de las haciendas más asentadas.

Esta exploración multidimensional de la revitalización étnica en Cochabamba amplía nuestra comprensión de la historia de la movilización rural en la Bolivia moderna. Permite también prestar atención a la relación entre el regionalismo y las ideologías raciales. Muchos trabajos recientes reconocen el peso político de los movimientos y visiones indígenas en la formación del Estado-Nación en Bolivia; con todo, la fuerza de esa movilización está asociada, casi siempre, a los aymaras del altiplano paceño. A su vez, Cochabamba tiende a quedar asociada

denigrado por los actores locales. Para una mirada a las diversas perspectivas sobre el mestizaje en los Andes, ver especialmente Stuart B. Schwartz y Frank Salomon, "*New Peoples and New Kinds of People*"; Larson, *Cochabamba*; de la Cadena, *Indigenous Mestizos*; Barragán; "Entre polleras, lliqllas y ñañacas"; Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*.

22 Larson, *Cochabamba*, 137-39, 34-39, 78-79, 101.

con la sindicalización, el mestizaje y la propiedad privada no comunal. De hecho, la historia de Cochabamba y las ideologías étnicas asociadas con la región evocan una relación fuerte entre los conceptos de "raza" y territorio.[23] En reacción a las políticas de gobierno posteriores a 1899, que privilegiaban a La Paz, los intelectuales oriundos de Cochabamba utilizaron imágenes del patriotismo y del carácter emprendedor de los mestizos para demandar una tajada justa para su región. Tomando a los valles centrales como la esencia política y cultural del departamento, ellos consideraban a Cochabamba como la más mestiza y unificada de las regiones. En la década de 1940, el régimen de Villarroel elevó esta visión regionalista y le dio proyección estatal, identificando a las mujeres del mercado, que defendieron la ciudad de Cochabamba de las tropas españolas durante las guerras de la independencia –las heroínas mestizas–, con el alma de la Nación. Después de 1952, el partido revolucionario privilegió Ucureña (en el Valle Central) como símbolo de la transformación rural, poniendo en primer plano la organización del primer sindicato por parte de los colonos de hacienda en 1936 y su transformación en pequeños parcelarios "mestizos". Precisamente porque los líderes revolucionarios asumieron la tradición ucureña de la pequeña propiedad como símbolo de la cultura nacional, es que ellos dictaron el Decreto de Reforma Agraria de 1953 en esta localidad.

En vez de rastrear la formación de la imagen del mestizo que los diversos actores históricos dibujaron en un ambiente profundamente diverso, este libro enfatiza más bien las realidades variopintas debajo esa apariencia. Ciertamente, la región de Cochabamba exhibe algunos rasgos sorprendentes: "aceptación" de las reformas liberales, una clase influyente de pequeños propietarios, el mestizaje y los sindicatos rurales, todos ellos figuraron de modo prominente en esta región. Con todo, si bien estos atributos ganaron fuerza especial en la región, no eran representativas de sus cualidades singulares; tampoco esos atributos estaban totalmente ausentes en otras regiones de Bolivia. Tan notables como las aparentes peculiaridades de Cochabamba son sus conexiones en la época pre-revolucionaria con los movimientos indígenas a nivel nacional, que convocaban a la unión de campesinos y obreros, comunarios y colonos, aymaras y quechuas. Al rastrear las posibilidades y límites del proceso de construcción de un movimiento multiétnico en busca de tierras comunales, poder local y derechos, desde el lente de una región poco asociada con tales proyectos, este libro muestra tanto la fuerza como la fragilidad de una red indígena a nivel nacional en la Bolivia pre-revolucionaria.

23 Acerca de la relación entre "raza", lugar y región ver, por ejemplo, Nancy Appelbaum, Anne Macpherson y Karin Rosemblatt, "Introduction".

La política del lenguaje

Cualquier estudio que tenga que ver con la movilización étnica y el discurso racial enfrenta los poderes y problemas del lenguaje.[24] El término "indio" conlleva los rastros de una historia de dominación colonial y neocolonial, además de las luchas contra ella. Al igual que en otras regiones, en el siglo XVI, los colonizadores españoles homogeneizaron a los diversos grupos étnicos de Cochabamba clasificándolos dentro de esta categoría uniforme. El acto de nombrar era un poderoso signo de dominación cultural y racial, uno de los rasgos decisivos del colonialismo. Después de la Independencia en 1825, el término "indio" discurrió por un cauce complicado. Hasta cierto punto, siguió definiendo obligaciones precisas y, en menor medida, derechos claros, pero lo hizo de forma paralela con las nuevas nociones de igualdad jurídica. En contextos económicos y políticos específicos de fines del siglo XIX y comienzos del XX, a medida que el proceso de privatización de la tierra redujo y empobreció aun más a las comunidades indígenas, los políticos e intelectuales de la elite continuaron atribuyendo a lo indígena nociones de pobreza, ignorancia o salvajismo y la idea de una inferioridad intrínseca.[25]

Entonces, en Cochabamba, lo mismo que en otros lugares de Bolivia, los funcionarios estatales no asociaban de modo estricto la categoría "indio" con la pertenencia a una comunidad indígena. En vez de ello, una serie de indicadores sociales y culturales como el idioma, la vestimenta y la condición económica determinó en gran medida quién sería contabilizado, oficialmente, como indígena.[26] Una ley de 1921, relativa al matrimonio de los indígenas, ilustra el convencional enfoque. La ley definía como indígenas a aquellas personas de "raza aimara, quichua o guaraní que ejercen la profesión de labriegos o que viven en los villorrios o en los campos", es decir, los integrantes de las comunidades indígenas, los colonos de hacienda y a menudo también los pequeños propietarios. Además, esta misma ley clasificaba a algunos habitantes de las ciudades como indígenas, dependiendo de su "indumentaria y (...) sus costumbres domésticas", aunque, esencialmente, muchas autoridades estatales equiparaban a lo indígena, sobre todo, con lo rural.[27] De todos modos, los criterios subyacentes se modificaban con el tiempo. El

24 Mi perspectiva sobre la terminología se basa en discusiones recientes sobre estos asuntos en otros contextos latinoamericanos. Ver, sobre todo, Ada Ferrer, *Insurgent Cuba*, 10-12.

25 Esta discusión se basa en Olivia Harris, "*Ethnic Identity and Market Relations*"; Larson, *Cochabamba*.

26 Grieshaber, "Fluctuaciones en la definición del indio". Aparentemente, el censo de 1900 equiparó al indígena con el tributario. El siguiente censo nacional, realizado en 1950, utilizó la vestimenta y el idioma como los indicadores. La larga vigencia del tributo indígena en Bolivia después de la Independencia se analiza en el capítulo I.

27 Mario C. Araoz, *Nuevo digesto de legislación boliviana*, vol. 1, 335. En Cochabamba, los antiguos colonos que adquirieron parcelas de tierra independientes a veces llegaron a ser conocidos localmente como mestizos o campesinos. Los colonos de hacienda, que seguían

censo de 1900, que aparentemente equiparaba al indígena con el contribuyente, clasificó a una gran proporción de los quechua-hablantes del Departamento como mestizos y llegó a la conclusión de que sólo el 23% de su población era indígena. En cambio, el censo de 1950 asumió el uso de la lengua nativa como el principal indicador de lo indígena y, en consecuencia, consideraba a los indígenas como la mayoría en Cochabamba (75.2%).[28]

Las autoridades estatales y los políticos de diversas corrientes ideológicas utilizaron una gama de términos en este período para describir a los colonos y comunarios que vivían y trabajaban en el campo; además de colono, comunario e "indio", ellos utilizaban los términos indígena, clase indígena, raza indígena, campesino y labriego. En pliegos petitorios, manifiestos y otros registros escritos, los colonos y comunarios se referían con frecuencia a sí mismos y a los miembros de sus comunidades con las mismas palabras. Aunque "indio" era un término peyorativo, en ciertos contextos altamente politizados los líderes indígenas lo utilizaban igualmente para denunciar la discriminación, reclamar los derechos y convocar a las bases. A su vez, las autoridades estatales intentaban socavar tales actos afirmando que los líderes indígenas eran "en realidad" mestizos.

Los significados de "indio" e "indígena" cambiaban en el transcurso del tiempo, en situaciones específicas de cara a cara y dependiendo de si el contexto era rural o urbano. Pero éstas eran también categorías rígidas que algunos utilizaban para clasificar y encajar a otros en una posición social, política y económica subordinada. Sin suponer una adscripción fija, ni desmentir la naturaleza a menudo fluida y resistida de categorías tales como mestizo/a, indio/a e indígena, utilizo estos términos porque fueron los que los propios protagonistas históricos emplearon para identificarse a sí mismos y a los otros. Para ilustrar las complejidades de tales actos de etiquetado, las tensiones que implicaban y los cambios que se dieron, utilizo a veces más de un término simultáneamente como ser indígena y campesino. Allá donde sea posible, discuto también las controversias políticas que se desataron acerca de los significados de esas categorías. Fue precisamente en la década de 1940 –mientras los delegados se congregaban en la sede de gobierno para participar en un congreso indígena nacional, y los rebeldes rurales soñaban con leyes revolucionarias– que la pugna acerca de quién podía hablar legítimamente por los "indios" y quién podía contarse de veras entre los indígenas, se convirtió en el objeto de un debate político abierto. Aunque los políticos populistas valoraban la asimilación, temían la movilización indígena y aplaudían los potenciales "civilizadores" de la educación y la modernización agrícola, ellos no sustituyeron automáticamente el término "indio" por la palabra campesino,

con obligaciones de trabajo y prestaciones de servicio al terrateniente, eran normalmente considerados indígenas.

28 Grieshaber, "Fluctuaciones en la definición del indio".

como a menudo suponen los estudiosos. Allí donde los ideólogos liberales de cambio de siglo pronosticaban la desaparición de la población indígena, los políticos anti-oligárquicos reconocieron con reticencia a los indígenas como la mayoría irrevocable de Bolivia.

Organización

El libro considera primero la experiencia y perspectivas de los líderes de las comunidades indígenas en sus múltiples encuentros con las autoridades del Estado oligárquico (ca. 1880s-1920s). El primer capítulo prepara el terreno para esta discusión identificando las tensiones persistentes en la segunda mitad del siglo XIX entre los ideales de la unidad nacional y el régimen colonial de castas. Aunque los legisladores liberales juraron abolir la tierra comunal y la autoridad política de la comunidad indígena, por una ironía de la historia ellos proporcionaron las herramientas legales para el resurgimiento de las comunidades indígenas. Los siguientes dos capítulos exploran el modo en el que los líderes indígenas percibieron al proyecto liberal, se apropiaron de él y lo desafiaron. El capítulo 2 identifica los orígenes de la red nacional que los líderes de las comunidades indígenas fundaron y mantuvieron en las décadas de 1910 y 1920. El capítulo revisa de cerca los debates congresales y las propuestas de políticas de estas décadas, los cuales elevaron las expectativas de los dirigentes comunales por una legislación protectora y la devolución de tierras usurpadas. Al circunscribir el análisis a la región de Cochabamba, el capítulo 3 se sumerge más profundamente en las perspectivas de los dirigentes indígenas respecto a la ley, considerando también el modo en que su protagonismo político influyó en los debates del congreso nacional, así como fue influido por ellos. Aunque el reclamo principal para una inspección de los límites de la tierra comunal no llegó a realizarse nunca, el tenaz cabildeo de los indígenas puso obstáculos al proceso de privatización y ayudó a obligar a las autoridades gubernamentales a reformar el proyecto liberal.

La segunda parte del libro muestra cómo la traumática derrota en la Guerra del Chaco desencadenó el surgimiento de una nueva generación de dirigentes indígenas y campesinos que forjaron alianzas tentativas con autoridades del estado populista. Al revisar en profundidad la Convención Nacional de 1938, la que produjo los primeros grandes cambios a la Constitución Boliviana desde 1880, el capítulo 4 esboza los dilemas políticos que preocuparon a los políticos reformistas de la posguerra del Chaco. A la larga, la Convención no reconceptualizó significativamente el lugar de los indígenas en la Nación, pero sí proscribió efectivamente la servidumbre rural y otorgó derechos sociales muy amplios a los trabajadores, mujeres y niños. Revisando minuciosamente las protestas libradas por los colonos de hacienda, el capítulo 5 explora, entonces, el modo en que estas reformas

constitucionales ayudaron a desencadenar reiteradas oleadas de movilización rural a fines de la década de 1930 y principios de la de 1940. Las peticiones y huelgas de brazos caídos que se analizan en este quinto capítulo revelan que las demandas respecto a la tierra y la "comunidad" no disminuyeron después de la Guerra del Chaco, como se piensa a menudo, sino que continuaron siendo vitales para la movilización rural. El capítulo 6 considera, a su vez, cómo el gobierno de Villarroel y el MNR esbozó una visión particular de la unidad nacional que valoraba a los mestizos y al mestizaje, y a la vez intentaba controlar a la mayoría indígena que presionaba por sus demandas sobre el Estado. En tanto los gobiernos del socialismo militar de la posguerra del Chaco apuntaron a construir una nación más fuerte y "mestiza", ellos también hicieron de las cuestiones de género y la vida familiar temas de interés público. La familia, así como la población indígena, se convirtió en una meta de la protección estatal.

Los últimos dos capítulos muestran cómo la visión populista de la nación mestiza fue desafiada y reformulada por el surgimiento de extendidas movilizaciones rurales. El capítulo 7, que revisa los pormenores del Congreso Indígena de 1945, detalla el intento del régimen de Villarroel por controlar esta iniciativa indígena, que había sido impulsada por líderes locales. El gobierno intentó utilizar el Congreso Indígena para crear un orden legal en el área rural. En vez de resolver la evidente crisis de la ley, el congreso más bien exacerbó la agitación social, fortaleciendo a los delegados para que estos sean agentes de la ley. El capítulo 8 considera el rol que tuvo este proceso de empoderamiento legal para el advenimiento del ciclo rebelde de 1947. Se podría decir que estos levantamientos, poco estudiados, fueron las revueltas rurales más extendidas en la Bolivia del siglo XX. Aunque las haciendas constituyeron un escenario central de los disturbios, los comunarios también intervinieron en acciones por recuperar tierras usurpadas, expulsar a las autoridades corruptas y terminar con la discriminación y el abuso. Al concentrarse en las dos áreas principales de conflicto, Cochabamba y La Paz, el capítulo muestra que los rebeldes de 1947 no sólo se apropiaron y redefinieron la ambigua retórica del Estado populista acerca de los derechos y las garantías indígenas, sino que pusieron en práctica su propia visión de la justicia y la ley. Sus protestas fueron violentamente reprimidas por el Estado y fuerzas irregulares. Aunque la represión asestó un duro golpe a los rebeldes, no suprimió completamente, como a menudo se supone, los movimientos políticos indígenas. Si bien disminuyeron los actos de rebelión explícita, la movilización rural persistió hasta el triunfo revolucionario de 1952.

La conclusión-epílogo considera las implicaciones que esta historia de movilizaciones tuvo para la Revolución de 1952. Revisa críticamente la supresión de las raíces indígenas rurales de la imagen de la revolución, que hicieron tanto el régimen revolucionario como una gran parte de los estudios sobre 1952. Aunque es imposible decir que la revolución no hubiera triunfado si no fuera por los

movimientos indígenas y campesinos de la década de 1940, se puede y se debería decir que otra revolución, una revolución rural, ya se encontraba en proceso cuando el movimiento de base urbana del MNR derrotó al ejército nacional en 1952. En las postrimerías del triunfo revolucionario, el Estado del MNR luchó por contener esta revolución previa a la revolución. La tensión entre apoyo y reticencia a la participación política indígena fue un rasgo definitorio y un legado duradero de la Revolución de 1952.

CAPÍTULO 1

Los peculiares caminos del proyecto liberal

Las largas luchas por la Independencia de Bolivia terminaron en abril de 1825 y, tres meses después, los vencedores acordaron realizar una Asamblea Constituyente para deliberar sobre el destino del territorio liberado. Reunidos en La Plata –ahora Sucre, la capital de la República–, los 48 delegados decidieron por abrumadora mayoría proclamar a las provincias del Alto Perú –ahora Bolivia– como un Estado independiente. El libertador Simón Bolívar fue elegido como el primer presidente de la nueva República. Bolívar y sus seguidores entendieron la fundación de la República como una ruptura radical con el colonialismo previo. Cuando asumió la Presidencia, en agosto de 1825, Bolívar empezó a utilizar la fuerza de la ley para concretizar esa ruptura; inmediatamente, promulgó una serie de decretos relativos a todos los más urgentes aspectos de la organización política y económica del país.[1]

Una parte fundamental de las nuevas leyes se proponía liberar a los indígenas de la discriminación de la que fueron objeto durante el pasado colonial. En nombre de los ideales de libertad e igualdad, y promulgando la abrogación de "toda contribución degradante á la dignidad de ciudadanos", Bolívar eliminó el tributo obligatorio que, durante la época colonial, pendía sobre todos los indígenas varones entre las edades de 18 a 50 años.[2] También abolió la posición del cacique (*kuraka* o *mallku*) y declaró a los indígenas propietarios de la tierra que poseían. Rápidamente, las falencias fiscales y administrativas frustraron el sueño liberal de Bolívar: al cabo de apenas un año de la abolición del tributo, su sucesor, el presidente Antonio José de Sucre, restituyó el gravamen discriminatorio.[3] Más

1 William Lee Lofstrom, "The Promise and Problem of Reform", 37-43.
2 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 36.
3 Herbert Klein, *Bolivia*, 100-108. Sucre asumió el poder en enero de 1826.

que otorgar a los indígenas la "dignidad de ciudadanos", la primera generación de gobernantes liberales de Bolivia no hizo otra cosa que reproducir parcialmente las "degradantes" obligaciones del pasado colonial.

En las décadas de 1860 y 1870, mientras crecía la demanda internacional de materias primas bolivianas, una segunda generación de reformadores liberales, promotores del comercio libre, asumió el poder.[4] Su emergencia sucedió poco después del resurgimiento de la minería de la plata, producción que disminuyó la dependencia que tenía el Estado de los ingresos provenientes del tributo. Gracias a esta recuperación, los propietarios de minas y las elites terratenientes impulsaron planes para facilitar el libre comercio, privatizar las entidades comunales y la propiedad colectiva, liberalizar los mercados de tierras y capitales, y construir una infraestructura ferroviaria orientada hacia las exportaciones. Inspirados en el liberalismo de Bolívar, los reformadores de esa segunda generación también intentaron eliminar los legados discriminatorios del gobierno colonial: tributo, casta, caciques e, inclusive, la propia comunidad indígena. Aunque sus esfuerzos por erradicar la propiedad comunal de la tierra resultaron finalmente infructuosos, esta segunda ola de reformas tendría efectos más duraderos –y dañinos– sobre las comunidades indígenas que las intentadas por Bolívar. De hecho, el proceso de las reformas implementadas a fines del siglo XIX redujo dramáticamente las extensiones de tierra controladas por las comunidades indígenas y, además, ahondó las divisiones existentes al interior de las mismas. De manera imprevista, dicho proceso también generó una nueva forma de liderazgo indígena, el que libraría una lucha a nivel nacional por la recuperación de las tierras usurpadas. Más que abolir a la comunidad indígena, las reformas liberales de los 1860 y 1870 desataron

4 El triunfo de los librecambistas siguió a décadas de conflicto con los sectores proteccionistas (Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, 36-37; Erick Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 15-25). Aunque los partidos Liberal y Conservador se fundaron en Bolivia recién a principios de la década de 1880 (ver más adelante), a los integrantes del diverso grupo relacionado con el libre comercio se los conoce como "liberales", precisamente porque defendían los principios básicos del liberalismo económico. Sin embargo, definir los términos "liberal" y "liberalismo" en el contexto boliviano no es una tarea sencilla. El liberalismo latinoamericano de fines del siglo XIX era una doctrina híbrida. Como lo mostró Charles A. Hale, se definió mediante una combinación de constitucionalismo, individualismo económico, "política científica" y autoritarismo ("Political and Social Ideas"; *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*). Además, como lo planteó recientemente Alan Knight, el liberalismo era enormemente variado y en su composición existían muchos rasgos nada liberales y otros "cuasi coloniales" ("Is Political Culture Good to Think?" 44-47). Generalmente, los investigadores de la historia boliviana asocian el liberalismo de fines del siglo XIX con el libre comercio, una economía orientada a las exportaciones, la privatización de la tierra, la expansión de la educación y la legislación en pro de la secularización de la sociedad. Cuando se utiliza el término "proyecto liberal" en el presente libro, se refiere a estos mismos aspectos, así como a las contradicciones y los elementos "iliberales" que caracterizaron las políticas liberales en la práctica.

una prolongada lucha por el estatus legal de las comunidades indígenas y por el poder político de sus autoridades.

El intento por privatizar las tierras comunales en Bolivia, implementado a fines del siglo XIX, no era nada fuera de lo común; fue una característica del liberalismo en gran parte de América Latina. Con todo, las reformas impulsadas en Bolivia sobresalen por dos razones: en primer lugar, las leyes promulgadas en este país transitaron una senda excepcionalmente agresiva, pues, el Estado intervino directamente en una de las campañas de privatización más brutales de la región; en segundo lugar, el proceso de reforma resultó ser notablemente infructuoso. Los dos primeros intentos más notables por privatizar la tierra no sólo resultaron en grandes concesiones legales sino en una rebelión a gran escala. El intento por desvincular la propiedad comunal, impulsado por el presidente Mariano Melgarejo (1864-1870), concluyó con su derrocamiento en 1870 y con la restitución de las tierras usurpadas. Una década más tarde, otra ley de privatización provocó luchas legales que, en primer lugar, consiguieron nuevas cláusulas para la tenencia colectiva por parte del gobierno y, en segundo lugar, condujo hacia la rebelión de 1899, que proclamó el autogobierno local indígena. Estos intentos de privatización también provocaron disputas entre los políticos acerca de los derechos de los indígenas. Después de la derrota de Melgarejo en 1870, algunos estadistas reconocieron la contribución de los indígenas en el derrocamiento del dictador y ofrecieron otorgarles una forma de ciudadanía gradual; pero esta especie de liberalismo potencialmente más incluyente se desvaneció con la rebelión indígena de 1899, que hizo que las elites rivales se unificaran en torno a imágenes racistas que concebían a los indígenas como "bárbaros" y supuestamente antinacionales. Después de 1899, la mayor parte de los actores de la elite política terminó por considerar a los indígenas como individuos no calificados para ejercer la ciudadanía.[5]

Las tensiones entre inclusión y exclusión que caracterizaron el proyecto liberal en Bolivia no fueron simplemente intrínsecas al liberalismo, ni meros resabios del pasado colonial.[6] Sobre todo, fueron el resultado de una larga y conflictiva historia de intentos para abolir las comunidades indígenas. Las ideas de fines del

5 En Bolivia, las constituciones de fines del siglo XIX y principios del siglo XX definieron la ciudadanía como el derecho a votar. La significación de la ciudadanía en términos prácticos se discute más adelante en este capítulo y en los capítulos 3 y 4.

6 Sugiero así que las circunstancias concretas del poder y de la contestación son claves para entender el modo en el que los conceptos de los derechos civiles, políticos y de propiedad fueron impuestos, desafiados y cambiados. Esta visión se basa en Laurent Dubois, "La République Métissée", 23-24; Thomas Holt, "The Essence of the Contract"; Alice Conklin, "Colonialism and Human Rights"; Ann Stoler and Frederick Cooper, "Between Metropole and Colony", 16. Sobre las diferencias entre el modelo corporativo colonial y el corporativismo resucitado posterior a la Independencia, ver Nils Jacobsen, "Liberalism and Indian Communities in Peru". Sobre los principios excluyentes del liberalismo, ver Uday Mehta, "Liberal Strategies of Exclusion"; Holt, *The Problem of Freedom*, esp. 308-9; Dubois, *A Colony of Citizens*, 173.

siglo XIX, acerca de los derechos, las obligaciones, la propiedad y el concepto de la "raza", se formaron y reformaron por lo que sucedió en la práctica cuando el gobierno se entrometió en la vida de las comunidades indígenas, con títulos, tasas y mesas revisitadoras. Aunque los políticos se comprometieron a eliminar la propiedad comunal de la tierra y aun la propia comunidad indígena, una y otra vez, tuvieron que admitir públicamente que no podían hacerlo.

El asalto de Melgarejo en contra de la comunidad indígena

La némesis de los liberales latinoamericanos era el caudillo militar, personaje que encarnaba el obstáculo más tenaz al orden, crecimiento y progreso nacionales. En Bolivia, un general oriundo de Cochabamba y salido de las clases desposeídas, Mariano Melgarejo (1820-1871), jugó ese papel, desde 1864, cuando asumió el poder mediante un golpe de Estado, hasta 1871, cuando un levantamiento popular lo derrocó con la colaboración de aproximadamente cuarenta mil indígenas. Denigrado por los políticos de fines del siglo XIX, Melgarejo se convirtió en un permanente símbolo de ilegalidad, tiranía y trasgresión.[7] Para varias generaciones de liberales, su régimen simbolizó las prácticas antiliberales que frustraban la formación de una nación moderna.

Si bien los liberales bolivianos distinguían su programa "ilustrado" de la época más oscura de Melgarejo, en el fondo, sus políticas económicas y anti-indígenas se derivaban del intento del propio dictador por construir un orden liberal. El régimen de Melgarejo impulsó el primer ataque concertado contra el proteccionismo, eliminando, por un lado, los aranceles a las importaciones de Argentina y Brasil, y, por otro, el monopolio estatal sobre las compras de plata, el principal producto de exportación de Bolivia. La cancelación del monopolio estatal permitió que las grandes empresas mineras de plata pudieran vender libremente en el exterior. Melgarejo también inició el primer gran intento por desarticular la comunidad indígena desde que Sucre había suspendido los decretos de Bolívar a principios del siglo XIX.[8] En 1886, mediante decreto, Melgarejo ordenó a los indígenas que

7 Gustavo Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas", 300.

8 Hasta la época de Melgarejo, el Estado reconocía en lo esencial a la propiedad comunal. Por tanto, y a diferencia del Perú, la reposición del tributo en Bolivia en 1826 estuvo acompañada de la afirmación del estatus legal de la comunidad (Larson, *Trials of Nation Making*, 212-213). En 1831, el presidente Andrés de Santa Cruz declaró que los indígenas fueron propietarios de toda la tierra que poseían por un período de al menos diez años (Langer, "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX", 62). Más tarde, en una circular de 1842, el gobierno de Ballivián comunicó que "son propiedad del Estado, las tierras que poseen los originarios, no debiéndose considerar éstos, sino como una especie de enfiteutas que pagan cierta cantidad al señor del dominio directo por el usufructo" (citado en Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas", 290). Esta medida fue utilizada, sin duda, para justificar leyes que

comprasen títulos individuales en el lapso de 60 días o, caso contrario, perdían el derecho a sus tierras, las que serían rematadas por el Estado.[9] Su gobierno intentó en forma deliberada impedir que los indígenas obtuvieran esos títulos exigiendo extensiones y costos considerables para todas las transacciones.[10] Dos años más tarde, un segundo decreto estipulaba que las tierras comunales eran propiedad del Estado.[11] Puesto que aproximadamente la mitad de todas las tierras cultivables se encontraba todavía en manos de las comunidades, esas medidas tuvieron implicaciones devastadoras.[12]

Las políticas de Melgarejo generaron un proceso de expropiación de tierras comunales sin precedentes. Entre 1866 y 1869, los encargados de rematar las tierras vendieron a nombre del gobierno las propiedades de 356 comunidades a ofertantes privados.[13] De éstas, 321 estaban ubicadas en el Departamento de La Paz, principalmente en sus provincias más densamente pobladas (Omasuyos, Pacajes, Ingavi, Sicasica [en la actualidad Aroma] y Muñecas).[14] En 1869 y 1870, esas ventas provocaron una serie de levantamientos indígenas, principalmente en La Paz pero, también, en la región de Potosí.[15] Puesto que la mayor parte del territorio comunal cayó en manos de advenedizos estrechamente vinculados a la burocracia estatal y el ejército, esas ventas también despertaron el antagonismo de las elites terratenientes tradicionales.[16] En realidad, la motivación subyacente a esas ventas era la necesidad que tenía Melgarejo de retribuir económicamente a sus parientes y clientes leales, y de subsidiar las costosas actividades militares. En muchos casos, quienes se beneficiaron con los remates fueron productores medianos, comerciantes, vecinos de pueblo y antiguas autoridades indígenas.[17] El origen no elitista de estos compradores es clave para entender el clamor de las elites tradicionales en contra de Melgarejo, puesto que la venta de tierras permitió a sectores que aspiraban ascender en la escala social subir un peldaño en las estructuras de poder locales y regionales.[18] Los sentimientos anti-melgarejistas

daban fin a la protección de los derechos de tenencia comunal en las décadas de 1860 y 1870; sin embargo, sirvió inicialmente para confirmar estos mismos derechos (Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 15; Larson, *Trials of Nation Making*, 212-213).

9 Klein, *Bolivia*, 135-141; Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 199-201.

10 Klein, *Haciendas and Ayllus*, 115-116.

11 Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 18.

12 Larson, *Trials of Nation Making*, 204-206.

13 Klein, *Haciendas and Ayllus*, 116.

14 Rivera Cusicanqui, "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano", 102; Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia", 198.

15 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 297.

16 Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas", 304.

17 Heraclio Bonilla, "Peru and Bolivia from Independence to the War of Pacific", 274-275; Rivera, "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano", 103.

18 Marta Irurozqui, *La armonía de las desigualdades*.

culminaron en un masivo levantamiento que depuso al régimen en 1870 y expulsó al dictador por la frontera boliviano-peruana. Bajo una lluvia de piedras, cuenta la historia, Melgarejo fue obligado a dejar el país.[19]

La revuelta de 1870 contra Melgarejo marcó un hito fundamental en la Bolivia post-Independencia, porque motivó la primera alianza política de ese tipo, la concertada entre indígenas y no indígenas.[20] Sin embargo, estos aliados no compartían los mismos fines. Los indígenas buscaban sus propios objetivos, presionando por la devolución de tierras comunales y, en realidad, la reocupación de los territorios usurpados.[21] Por su parte, las elites tradicionales se arriesgaron a este pacto porque estaban indignadas por el desprecio de Melgarejo ante la ley y por el favoritismo para con sus compinches, el ejército y los nuevos sectores medios en ascenso. También se opusieron a las extensas concesiones que fueron otorgadas a los extranjeros en el sur del país, en un territorio rico en guano y salitre.[22] Pero, rápidamente, la indignación se convirtió en miedo. Al reflexionar sobre el levantamiento, las elites antimelgarejistas no podían sino recordar las masivas rebeliones indígenas de la década de 1780, y el cerco a La Paz de 1811. Un diputado congresal insistió en que el futuro de la nación estaba en peligro si el gobierno amenazaba de nuevo a las comunidades indígenas, permitiendo la usurpación de sus tierras.[23] La participación indígena en el levantamiento de 1870-1871 no solo selló el destino de Melgarejo, sino, también proyectó una sombra indeleble sobre los debates legislativos acerca de la tierra, el tributo y la nacionalidad, que siguieron a la expulsión del "caudillo bárbaro". Después de eso, no sería nada fácil abolir la comunidad indígena en Bolivia.

Pequeñas propiedades comunarias

Derrotado Melgarejo, las elites políticas, ansiosas por definir un nuevo orden legal, se reunieron en la Asamblea Constituyente de 1871.[24] No por casualidad,

19 Condarco Morales, *Zárate, El "Temible" Willka*, 45; Luis Antezana E., *Las grandes masacres y levantamientos indígenas en la historia de Bolivia*, 35.

20 Xavier Albó y Josep Barnadas, *La cara campesina de nuestra historia*, 173.

21 Josep Barnadas, *Apuntes para una historia aymara*, 59-60. Sobre los levantamientos contra Melgarejo, ver también Nicanor Aranzaes, *Las revoluciones de Bolivia*, 270-284.

22 Klein, *Bolivia*, 135-47.

23 Bernardino Sanjinés, *Venta de tierras de comunidad*, 73-74.

24 El Congreso boliviano es y era bicamaral. A fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, unos 18 senadores eran elegidos (dos por Departamento) por períodos de seis años, y aproximadamente 70 diputados eran elegidos por períodos de cuatro años; los diputados representaban provincias o distritos dentro de las capitales departamentales. En el período entre la Independencia y la Revolución de 1952, se convocó a 16 convenciones o asambleas unicamarales (como aquella que se reunió en 1871) para modificar la Constitución. Sobre la historia de las elecciones y convenciones, ver Barragán, *Asambleas Constituyentes*.

la cuestión de la tierra comunal influyó abrumadoramente en los debates legislativos. Después de autorizar una evaluación pública de los efectos provocados por el asalto de Melgarejo contra las comunidades indígenas, la Asamblea de 1871 ratificó unánimemente los derechos indígenas a todas las tierras que poseían, incluyendo a las llamadas "sobrantes" (tierras comunes consideradas vacantes por ser las cultivadas en ciclos rotativos).[25]

La confirmación de la tierra comunal por la Asamblea de 1871, en un momento en que los planes de privatizarla ganaban terreno, no podía ser sino sorprendente. Con todo, la ratificación no necesariamente era sinónimo de aprobación. En gran medida, la Asamblea restituyó las tierras debido a que sus miembros temían los levantamientos indígenas. Y los asambleístas combinaban cautas y temerosas afirmaciones acerca del poder político indígena con elogios a la propiedad privada. En efecto, su resolución por restituir las tierras usurpadas fue solamente temporal. Tanto dentro como fuera del Congreso, a largo plazo, los políticos siguieron manifestando su apoyo a la privatización de las tierras comunales.

Paralelamente a la Asamblea de 1871, en la prensa y en panfletos, las elites políticas debatieron ferozmente sobre la forma específica que, finalmente, debía asumir la privatización de la propiedad comunal. Un grupo de estadistas, que defendían las ventas de Melgarejo, apoyaba la rápida incorporación de la tierra comunal en las haciendas y la transformación de los comunarios indígenas en colonos. Por su parte, una agrupación de políticos que se oponía a esta transformación proclamaba, en cambio, una nación de pequeños propietarios independientes.[26] Puesto que los participantes ligaban la capacidad de poseer y gestionar la propiedad con la capacidad de ejercer derechos políticos, su debate también implicaba el espinoso tema de la ciudadanía. La discusión se planteó entre aquellos que veían a los indígenas como mano de obra servil y como no ciudadanos, es decir, carentes a priori de las calidades sobre las que se basaban la ciudadanía, y aquellos que los consideraban propietarios productivos y, por tanto, ciudadanos en potencia.

Para respaldar su posición, cada lado invocaba una historia distinta de los regímenes de propiedad, historia que se remontaba al Imperio de los Incas. Así, los involucrados plantearon una serie de incógnitas acerca de la tenencia de la tierra. ¿Los indígenas tenían propiedad en el pasado? ¿La poseían actualmente? ¿Podían ejercer "derechos de dominio plenos y absolutos"? Sus respuestas se

25 En Oruro y La Paz, la mayor parte de las tierras usurpadas fue devuelta a las comunidades, pero este no fue el caso en Chuquisaca (Ximena Medinaceli, "Redefinición de las comunidades", 9).

26 Langer, "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX". Sobre estos debates, y las reflexiones de las elites de principios del siglo XIX sobre la comunidad indígena, ver también Seemin Qayum, "Creole Imaginings", capítulo 4. Para la visión pro-hacienda, ver Juan de Dios Zambrana, *Dos palabras sobre la venta de tierras realengas, a la nación, a la soberana asamblea y al supremo gobierno*.

originaban en una mezcla de ideas importadas, reflexiones imprecisas sobre el colonialismo, demandas políticas y fiscales, y las exigencias y virtudes de innumerables arreglos entre la propiedad comunal y la privada.[27] Debido a que los argumentos del bando a favor de la pequeña propiedad dejaron un sello más visible en la legislación posterior, las siguientes páginas se centran en su visión de la propiedad, la "civilización" y los derechos. Las visiones en pro de la pequeña propiedad iluminan también las contradicciones que subyacían al proyecto liberal en Bolivia. Aunque este bloque favorecía la pequeña propiedad privada, algunos de sus miembros expresaban elogios, más tímidos que definitivos, a la importancia de las comunidades indígenas.

La perspectiva contradictoria del bando pro pequeña propiedad se ilustra muy bien en las opiniones de su principal vocero, el hacendado y delegado congresal por Cochabamba, José María Santivañez. En un panfleto de amplia circulación, publicado en 1871, Santivañez elogiaba a las comunidades indígenas al mismo tiempo que se refería a ellas como "pequeñas propiedades comunarias".[28] Por razones sociales, económicas y políticas "de vital importancia para la república", sostenía Santivañez, la propiedad comunal no podía quedar absorbida por los latifundios.[29] Cuando sus oponentes se burlaron de su deseo por preservar intactas las comunidades indígenas, Santivañez aclaró su posición: los "comunarios" deberían ser declarados "propietarios de sus tierras". Puesto que las comunidades indígenas ya se encontraban subdivididas, su discurso sugería, ese tipo de propiedad era tanto viable como justo.[30]

Sin duda, Santivañez consideraba a las comunidades indígenas como un conjunto de pequeñas propiedades porque estaba inspirado en un contexto geográfico particular, Cochabamba, de donde él era oriundo. En contraste con la resistencia que los comunarios de La Paz opusieron en contra de la venta de tierras en la década de 1860, cuando Melgarejo impulsó el proceso, los comunarios del productivo Valle Bajo de Cochabamba –el principal punto de referencia de Santivañez– habían comprado títulos para sus respectivas parcelas.[31] Sin embargo, al elogiar estas "pequeñas propiedades comunarias", Santivañez no hablaba únicamente de la Cochabamba contemporánea, sino sobre la del pasado incaico y colonial. Nunca se dio cuenta que la pequeña propiedad dentro de las comunidades indígenas podría ser una anomalía, propia de Cochabamba. Más bien, consideró a las comunidades

27 Langer, "El liberalismo"; Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas".

28 José María Santivañez, *Revindicación de los terrenos de comunidad* (reimpresión), 120.

29 Ibid., 131-32; *Santivañez, Rebindicación de los terrenos de comunidad o sea refutación del folleto titulado "Lejitimidad de las compras de tierras realengas"*, 48.

30 Santivañez, *Rebindicación de los terrenos de comunidad o sea refutación del folleto titulado "Lejitimidad de las compras de tierras realengas"*, 44, 48.

31 Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*; y Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas".

fragmentadas de la región como un patrón universal de la historia agraria de la nación, y como un modelo para su futuro. El sentido del argumento en favor de la pequeña propiedad reside, entonces, no únicamente en su posición anti-hacienda, sino en la forma en que sus proponentes vincularon las ideas sobre la propiedad, la justicia y los derechos con una visión específica del pasado.

Al proponer su peculiar visión de la comunidad indígena, Santivañez se esforzó en refutar las aseveraciones del bando pro-hacienda, para quienes los indígenas no fueron propietarios durante el imperio de los Incas, sino que tan sólo detentaban derechos a tierras controladas por el Estado. Para probar que los indígenas eran de hecho propietarios, Santivañez realizó alusiones predecibles a leyes republicanas como el decreto de principios del siglo XIX, en el cual Simón Bolívar declaraba a los indígenas "dueños naturales i absolutos del terreno que heredaran de sus padres".[32] Sin embargo, Santivañez no se limitó únicamente a las leyes republicanas sino que fundamentó la restitución republicana de las "pequeñas propiedades comunarias" en sistemas de tenencia de la tierra tanto coloniales como precoloniales. Basándose en las obras del historiador norteamericano del siglo XIX William H. Prescott y del historiador escocés del siglo XVIII William Robertson, así como en las crónicas del Inca Garcilaso de la Vega del siglo XVI, Santivañez sostuvo, en primer lugar, que el propio imperio de los Incas había promulgado la propiedad privada;[33] a continuación, después de denunciar los estragos de la conquista, elogió a la Corona Española por crear un sistema de tenencia de la tierra aun más eficiente. Las concesiones de tierra que España otorgó a los indígenas, decía Santivañez, eran análogas a las dotaciones privadas que los inmigrantes recibieron en los Estados Unidos del siglo XIX.[34]

Para sostener este punto, Santivañez y otros proponentes de la pequeña propiedad conceptualizaron selectivamente a las comunidades prehispánicas y coloniales como conjuntos de parcelas privadas. Ellos subrayaron algunas características particulares de las comunidades indígenas e ignoraron otras, y, sobre todo, dejaron de lado el hecho fundamental de que los derechos de propiedad andinos se basaban en lazos de parentesco e intercambios de trabajo a niveles múltiples. En primer lugar, no llegaron a darse cuenta de que el acceso a la tierra

32 Santivañez, *Revindicación de los terrenos de comunidad* (reimpresión), 103-4, 132-33; Santivañez, *Rebindicación de los terrenos de comunidad o sea refutación del folleto titulado "Lejitimidad de las compras de tierras realengas"*, 32-41, 48.

33 Santivañez, *Rebindicación de los terrenos de comunidad o sea refutación del folleto titulado "Lejitimidad de las compras de tierras realengas"*, 10-11.

34 Ibid., 18-19. Santivañez estaba refutando la idea de que los indígenas no tenían derechos de propiedad con los Inca (o los españoles), sólo derechos de usufructo. Esta distinción fue clave, en tanto que los compradores utilizaban el concepto de "derechos de usufructo" para argumentar que las tierras comunales pertenecían al Estado y, por tanto, podían ser rematadas por el mismo.

y otros recursos estaba organizado por medio de *ayllus* que remitían sus orígenes a un antepasado común. En segundo lugar, ignoraron el hecho de que se obtenían derechos de usufructo a través de intercambios de trabajo entre familias de un ayllu determinado, así como con agrupamientos étnicos mayores. Bajo el colonialismo español, el territorio andino se convirtió en propiedad de la Corona, la cual otorgaba derechos de uso a las comunidades indígenas. Así, los derechos y obligaciones indígenas continuaron siendo mediados por las propias comunidades, mientras que, en teoría, la Corona protegía la posesión de las tierras cultivadas.[35] Santivañez se concentró principalmente en la rotación de parcelas de usufructo que hacían las familias, las que malinterpretó como propiedad individual. En suma, su argumento redujo la complejidad de los lazos sociales y culturales al simple uso de la tierra.

Si bien Santivañez y otros voceros prominentes de la pequeña propiedad eran hombres de Cochabamba, lugar donde sobresalía la pequeña propiedad, el regionalismo no era el principal motor de su argumento. Proponentes de la pequeña propiedad también provenían de Potosí, Chuquisaca y aún de La Paz, el Departamento donde las elites abogaban decididamente por la expansión de las haciendas.[36] Y todos ellos expresaron opiniones similares acerca de la estructura interna de las comunidades indígenas y sobre su potencial poder político. Considérese, por ejemplo, el caso del diputado por La Paz, Bernardo Sanjinés, cuya defensa indirecta de la comunidad indígena se basaba en parte en sus perspectivas sobre los sistemas de pequeña propiedad en la provincia de Yungas en La Paz, por entonces la región productora de coca más importante de Bolivia. Como Santivañez, Sanjinés pretendía que la tierra cultivada por "pequeños propietarios" era más productiva que la tierra trabajada por trabajadores forzados (es decir, colonos de hacienda).[37] Para apoyar estos argumentos, Sanjinés no ofrecía simplemente alabanzas a los pequeños propietarios sino que elogiaba la pericia agrícola y capacidad productiva de las comunidades indígenas. "De manera (...) que en iguales circunstancias, y en iguales proporciones de terreno", planteaba él, "las comunidades producen el doble que las haciendas".[38] Los propietarios de minas y los terratenientes del norte potosino, donde algunos ayllus poderosos rodeaban las haciendas, se hacían eco de la perspectiva de Sanjinés. Por ejemplo, el magnate de la plata, José Avelino Aramayo, elogiaba la dedicada labor de las comunidades, a las que también veía como agrupamientos de pequeñas parcelas. El obstáculo para una mayor producción agrícola, argumentaba él, no eran las

35 Larson, *Cochabamba*, 21-22; Jacobsen, "Liberalism and Indian Communities in Peru", 125-126.
36 Langer, "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX".
37 Sanjinés, *Venta de tierras de comunidad*, 64.
38 Ibid., 66-71.

comunidades indígenas sino los pesados impuestos que reducían la capacidad productiva de las comunidades.[39]

De este modo, una sorprendente ambigüedad respecto a la comunidad indígena caracterizó la posición pro-pequeña propiedad: sus proponentes expresaban una verdadera admiración por las comunidades indígenas justo cuando esas comunidades pudieron haberse extinguido. Por cierto, sus opiniones estaban motivadas por la sencilla razón de persuadir a los demás; elogiaban la eficiencia de las comunidades con el fin de desafiar al bando pro-hacienda, el cual, por su parte, pretendía que el fracaso productivo de los indígenas hacía de los latifundios un imperativo. El elogio de las comunidades fue también un producto lógico de las realidades económicas del momento. Antes que, a fines del XIX, la liberalización del comercio y la construcción de vías férreas permitieran que los extranjeros inundaran los mercados bolivianos con importaciones baratas, los arrieros indígenas transportaban los productos de la nación, y los agricultores indígenas producían el sustento de sus habitantes. El bloque en pro de la pequeña propiedad estaba agudamente consciente de que los no indígenas dependían de las comunidades indígenas para poder sobrevivir.

La supervivencia no era sólo una cuestión económica sino también un tema político. Como lo reconoció el futuro presidente de Bolivia, Narciso Campero, la restitución de las tierras comunales en 1871 no hizo otra cosa que confirmar lo que, de hecho, ya había sido "sancionada (...) por el triunfo de las armas, por el grito de cuarenta mil indios que se levantaron".[40] Los defensores de la pequeña propiedad defendían así los derechos indígenas a la tierra porque temían una rebelión como aquella desatada por las políticas de Melgarejo. Por ejemplo, Sanjinés insistía en que más confiscaciones de tierras comunales encenderían un "alzamiento jeneral de indios: una revolucion de la mitad de Bolivia contra la otra mitad". Su solución consistía en incorporar a los indígenas en la nación como "hombres libres" (que pudieran comprar y vender propiedad), pero sólo gradualmente, sin atacar sus derechos.[41] Para disipar el descontento y promover la productividad y el "progreso", Santivañez presentaba asimismo a los indígenas como miembros potenciales de la nación. Afirmaba que la ola de resistencia inicial a Melgarejo correspondía al esfuerzo de los indígenas en defensa legítima de sus derechos, en una "batalla nacional" entre la justicia y la tiranía. El discurso universal de Santivañez evocaba una pelea mucho mayor que un mero levantamiento: cuando "todos los derechos, todos los intereses habían sido vulnerados– todos debían revindicarlos".[42]

39 Langer, "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX", 77; José Avelino Aramayo, *Apuntes sobre el congreso de 1870*.
40 República de Bolivia, *Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1871*, 443.
41 Sanjinés, *Venta de tierras de comunidad*, 73-74.
42 Santivañez, *Revindicación de los terrenos de comunidad* (reimpresión), 118. Ver también Santivañez, *Rebindicación de los terrenos de comunidad o sea refutación del folleto titulado "Lejitimidad de las compras de tierras realengas"*, 47; Irurozqui, "El bautismo de la violencia".

La participación indígena en el derrocamiento de Melgarejo no sólo convenció a los gobernantes de la necesidad de restituir las tierras usurpadas, también los motivó para "civilizar" a los indígenas. Con ese fin, el bloque pro-hacienda apoyó la tutela de los indígenas por parte de los terratenientes, quienes facilitarían y controlarían el contacto de los indígenas con las ciudades y los "hombres civilizados".[43] Por su parte, en lo que a protección y civilización se refiere, aquellos que se oponían a la expansión de las haciendas dirigían su mira hacia la educación y el Estado. Por ejemplo, Santivañez consideraba que la "ignorancia" de las masas era un enorme obstáculo al "progreso" de Bolivia; todos los hombres y mujeres indígenas entre 12 y 25 años, proponía él, deberían ser declarados "dueños i propietarios absolutos" de sus tierras sólo después de haber terminado la instrucción primaria. Con el tiempo, "esta raza humillada {...} se elevaria a la altura de un ciudadano digno de la República".[44] Si el grupo pro-hacienda ubicaba a los indígenas completamente fuera del tejido nacional, el bando pro-pequeña propiedad los incluía en un estatus inferior: la transformación de los indígenas en "hombres libres" dependía de una mejora previa de su actual estatus por medio de un acceso a la "civilización".[45] Al igual que los colonizadores europeos de África y el Caribe en el siglo XIX, el bando pro-pequeña propiedad hizo que el status ciudadano fuera dependiente de la educación y de un proceso civilizador, lo que sólo podía darse por etapas y que no ofrecía ninguna garantía.[46]

En última instancia, el grupo pro-pequeña propiedad no hizo otra cosa que relanzar lo que Melgarejo había empezado. Apenas tres años después de su derrocamiento, la Ley de Exvinculación de 1874 desató un proceso aún más sostenido de expropiación. Si bien esta ley otorgaba a los indígenas el "derecho de propiedad absoluta en sus respectivas posesiones", abolía explícitamente a la comunidad indígena: "Desde que sean conferidos los títulos de propiedad, la lei no reconocerá comunidades".[47] Las mesas de revisita, designadas por los prefectos departamentales, realizarían el catastro y la división de las parcelas entre los comunarios, a quienes se les exigía comprar sus títulos por dos bolivianos. Una vez completado el proceso, las parcelas podían venderse en las capitales

43 Zambrana, *Dos palabras sobre la venta de tierras realengas, a la nación, a la soberana asamblea y al supremo gobierno*, 89-90.

44 Santivañez, *Revindicación de los terrenos de comunidad* (reimpresión), 130. Para opiniones similares, de otros defensores de la pequeña propiedad, ver República de Bolivia, *Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1871*, 450-53.

45 Saajinés, *Venta de tierras de comunidad*, 73-74.

46 Dubois, "République Métissée", 27; Holt, "The Essence of the Contract"; Conklin, "Colonialism and Human Rights". Sobre las "pruebas culturales del liberalismo", ver también Holt, *The Problem of Freedom*, 308-309.

47 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 226.

departamentales bajo la supervisión del fiscal.[48] Las tierras sobrantes, es decir, las tierras comunes consideradas vacantes por ser cultivadas en ciclos de manera rotativa, se revertirían al Estado.

La Ley de Exvinculación de 1874, con sus alusiones al decreto bolivariano de 1824, suponía, en lo esencial, el triunfo de una visión pro-pequeña propiedad similar a la defendida por Santivañez –aunque sin su ambivalente elogio de las comunidades indígenas, y sus condiciones de educación y sólo gradual inmersión en el mercado. En realidad, sin embargo, los defensores de la visión pro-hacienda también influyeron en el edicto de 1874, al acelerar el proceso de cambio legal e influir en la forma en que sería implementado.[49] Como una especie de arreglo tácito, el objetivo fundamental de la ley estaba claro: apuntaba a eliminar a las comunidades indígenas.

Las ambiguas pretensiones acerca de las capacidades y rasgos positivos de las comunidades indígenas, en que se respaldaron la restitución de las tierras comunales en 1871, estaban sumergidas en los términos inequívocos de la abolición de 1874. Sin embargo, la peculiar lógica que Santivañez y otros hombres de Estado utilizaron para plantear su caso respecto a los derechos de propiedad importaba tanto como el fin. La contradictoria visión histórica que caracterizó la disputa de los legisladores en 1871, presagió los dilemas que las elites políticas enfrentarían en las posteriores luchas por eliminar la comunidad indígena. Después del episodio de Melgarejo, la voluntad de privatizar la tierra detentada por las comunidades indígenas estaría imbuida por la idea de que se trataba de una empresa peligrosa.

Esta república anómala

La Ley de Exvinculación de 1874 buscaba "liberar" la tierra. También apuntaba a liberar a los indígenas de gravámenes discriminatorios y la presunta opresión de sus propias autoridades. Reiterando los principales términos de un decreto de 1824 emitido por Bolívar, la ley eximía "los indijenas en toda la República, de los servicios personales forzados, exjidos por las autoridades políticas, militares y eclesiásticas". Sin embargo, no prohibía tales obligaciones en las haciendas y, en la práctica, ambos tipos de servicio continuaron e inclusive se incrementaron.[50]

48 Ibid., 225-34. El boliviano fue la moneda de base decimal introducida por el régimen de Melgarejo en 1869 (Klein, *Bolivia*, 139). El prefecto es la máxima autoridad política en el departamento, el subprefecto es la autoridad de una provincia. Hasta el año 2005, cuando el cargo de prefecto se convirtió en un cargo electivo, los prefectos eran designados por el presidente.

49 Langer, "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX".

50 El decreto de Bolívar de 1824 (ampliado a Bolivia en 1825) prohibía que las autoridades estatales, jueces, jerarcas de la Iglesia, hacendados y propietarios de minas y obrajes pudieran

Promulgada tan sólo a los tres años del derrocamiento de Melgarejo, la Ley de Exvinculación desembocó en una segunda fase de privatización de las tierras comunales y de protestas en contra de la misma. En Cochabamba, el proceso arrancó en 1878; en casi todas las otras regiones, la Ley de Exvinculación no empezó a implementarse sino hasta que, en diciembre de 1880, fueran emitidas normas adicionales. El punto de partida de esta legislación procedimental fue el desencadenamiento de la Guerra del Pacífico (1879-1883), que enfrentó a Bolivia y Perú con Chile, en un conflicto que giraba en torno a las tierras de la costa del Pacífico, ricas en guano y salitre. La Guerra del Pacífico también desencadenó disputas entre las elites políticas, respecto a la soberanía nacional, el progreso económico y los significados de la ciudadanía.

La derrota de Bolivia en la guerra con Chile afectó profundamente el curso del proyecto liberal. Aunque Bolivia salió del conflicto en 1880 y se libró de una invasión chilena al interior del país –como la que tuvo que enfrentar el Perú–, terminó perdiendo todo su litoral en el Pacífico. No fue ninguna sorpresa que las controversias políticas engendradas por la derrota bélica añadieran nuevas capas al ya espeso corpus de leyes y discurso liberales. Si después del derrocamiento de Melgarejo el tema de las tierras comunales había dominado las reflexiones sobre la "cuestión indígena", con la guerra como trasfondo el tributo y los derechos ciudadanos pasaron a ocupar el primer lugar. Los propulsores de la Ley de Exvinculación sostuvieron que su implementación podía utilizarse para recolectar fondos que permitieran continuar el combate con Chile. Insistieron también que eliminando el tributo y privatizando la tierra se convertiría a los indígenas en "ciudadanos".

Nadie encarna mejor este nuevo énfasis en los derechos indígenas que el político y escritor Nataniel Aguirre, ministro de defensa durante la guerra del Pacífico y, más adelante, jefe de la rama cochabambina del Partido Liberal. Como presidente de la asamblea de 1871, Aguirre había sido uno de los proponentes principales de la pequeña propiedad en los debates legislativos de ese año. Ya en 1871, Aguirre insistía en que los indígenas se convirtieran en ciudadanos. "No basta, señores Diputados", había declarado, "volverle a este [al indio] su palmo de tierra y su choza para que vegete en la ignorancia y la abyección {...} Hagamos del pobre indio un ciudadano como nosotros: hasta ahora ha servido a nombre de Estado, de la Iglesia y del patrón".[51] Más tarde, durante la Convención Nacional de 1880, Aguirre encabezó la campaña para implementar la ley de 1874 y abolir

exigir pongueajes (servicio doméstico) o cualquier otro servicio personal gratuito por parte de los indígenas. Las leyes promulgadas en 1829 y 1858 repitieron la abrogación, pero sólo cuando el deber era requerido por políticos, militares o eclesiásticos. Además, a menudo, las enmiendas a esas leyes permitían exenciones (Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 26-29, 51-52, 174-177, 231).

51 República de Bolivia, *Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1871*, 271-274.

el tributo. En sus discursos contra el tributo, invocó una vez más la contradicción entre la servidumbre y la ciudadanía. "La Independencia", dijo Aguirre, "debió habernos dado esa igualdad completa a todos los habitantes de la República. Que {...} no podía existir entre nosotros esa marcada y opresora diferencia que se ha notado entre el blanco y el indio; {...} No tiene pues el indio como ni porqué ser criado del Estado ni de particulares. {...} Devolvamos al indio sus derechos".[52]

La asociación que hacía Aguirre entre ciudadanía y derechos, y entre autonomía y libertad, evoca un principio básico de las reglas de sufragio en Bolivia. La Constitución boliviana definió la ciudadanía como el derecho a votar y ser elegido. En Bolivia, como en otros lugares de América Latina, estos derechos se expandieron de modo desigual en el transcurso del siglo XIX.[53] Una variedad de factores socioeconómicos y culturales definió las fronteras de la población masculina calificada para poder votar.[54] Junto al patrimonio y la educación, una preocupación fundamental por la "independencia" de los hombres determinaba quién podía votar o no. Las constituciones del siglo XIX en Bolivia exigían de modo explícito que todos los sufragantes tuvieran propiedad o ingresos de actividades que no fueran servicio doméstico. También estipulaban la pérdida de la ciudadanía en casos específicos de adicción o dependencia: emborrachamiento consuetudinario, adicción a los juegos de azar, o el hecho de pedir limosna.[55] La identidad étnica nunca fue una justificación explícita para la exclusión, pero los investigadores concuerdan generalmente que el requisito de saber leer y escribir,

52 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional del año 1880*, 167.

53 Sobre Bolivia, ver Barragán, "Los elegidos"; Irurozqui, "A bala, piedra y palo". Sobre Perú, Cristóbal Aljovín de Losada, "Representative Government in Peru". Sobre América Latina, Hilda Sábato, "On Political Citizenship in Nineteenth-Century Latin America". Mi argumento se basa también en la discusión sobre la ciudadanía de Frederick Cooper et al ("Introduction", 16).

54 La Constitución de 1880 exigía saber leer y escribir, patrimonio o un ingreso anual de 200 pesos (fruto de actividades que no incluyeran el servicio doméstico) y registrarse oficialmente (Ciro Félix Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 396). Especificaba una mayoría de edad y una cantidad mínima de ingresos para ser elegido al Congreso; los requisitos de mayores ingresos fueron abandonados en 1938.

55 La alfabetización fue obligatoria sólo desde 1836 en adelante, sin embargo, el sistema de elecciones indirectas probablemente restó importancia a la participación de los analfabetos. Después de 1838, se empezó a implementar el registro oficial y este también sirvió para excluir a determinados ciudadanos. Dos libros de registro separados distinguían a los no ciudadanos, que poseían derechos civiles, de los ciudadanos, que no sólo gozaban del derecho a votar sino también tenían el derecho al empleo gubernamental. Para registrarse, se les exigía a los ciudadanos verificar su estatus por medio de un certificado policial o con el testimonio de dos testigos (Barragán, "La representación territorial y la ciudadanía en el sistema directo e indirecto", 8-9, 16-17). Durante la presidencia de Manuel Isidoro Belzu (1848-1855), los varones sin derecho a votar obtuvieron el derecho al empleo público (Barragán, *Asambleas Constituyentes*, 27). La participación en las elecciones a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX fue un fenómeno urbano y altamente público, restringido a una pequeña minoría. (Laurence Whitehead, "Miners as Voters", 318; Barragán, "Los elegidos").

y contar con patrimonio o ingresos, impedía que la mayoría de los indígenas pudiesen participar en las elecciones.[56]

Como revelan los comentarios de Aguirre, los estadistas de fines del siglo XIX no redujeron, sin embargo, el significado de la ciudadanía al sufragio. Su uso del término evocaba también un sentido más figurado de devoción o pertenencia nacional. Para Aguirre en particular, "ciudadanía" significaba de modo más inmediato una inversión profundamente patriótica en la nación. En sus incursiones literarias posteriores a la Guerra del Pacífico, Aguirre expresó con pasión su lamento por la ausencia de sentimientos nacionalistas. Sugirió que todos los hombres deberían ser "ciudadanos"–leales soldados-ciudadanos–, aunque también privilegió el papel y voluntad política de una elite instruida, que primaba sobre otra, la masa de indígenas y mestizos. Las clases bajas sólo lograrían niveles de educación elementales y permanecerían ajenas a las posiciones de liderazgo político.[57] Cuando de la ciudadanía se trataba, el asunto apremiante en la opinión de Aguirre no era para nada la participación política sino la falta de cohesión nacional para enfrentar una invasión extranjera.

En los debates que siguieron sobre la comunidad indígena, Aguirre y otros diputados también vincularon a la ciudadanía con el problema del tributo, y con las nociones de dependencia y discriminación racial sobre las que se basaba el tributo. Aguirre llamaba a Bolivia una "república anómala" porque era la única nación en la que persistían el tributo y la "servidumbre".[58] Y argumentó hiperbólicamente que Bolivia y la "raza de las hormigas" eran las únicas sociedades estructuradas por "esta diferencia de castas". "El mejor bien", decía él, "será hacer al indio gran ciudadano".[59] La meta, declaraba también, es "nivelar e igualar a todos los bolivianos".[60] Como los liberales de principios del siglo XIX, Aguirre y sus seguidores distinguían explícitamente la "dignidad" del ciudadano de la "degradación" del tributario. El "gran objeto", declaraba otro diputado, es "emancipar al indio de su tributo especial y ponerlo al nivel de los demás ciudadanos".[61] Otro reiteraba la propuesta de Aguirre, de que la abrogación del tributo haría "gran ciudadano al indio".[62] Aunque los

56 Barragán, *Asambleas Constituyentes*, 5-63; Barragán, "Los elegidos". Concentrándose en la participación fraudulenta, Irurozqui señala los elevados niveles de participación en las elecciones posteriores a 1880 de gente que no cumplía los requisitos para el ejercicio de la ciudadanía. Sus hallazgos se aplican, sobre todo, a los sectores populares urbanos ("A bala, piedra y palo").

57 Ver Laura Gotkowitz, "'¡No hay hombres!'" Nataniel Aguirre incorporó estas visiones en la novela *Juan de la Rosa*.

58 República de Bolivia, *Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1871*, 272-274. Para las opiniones de Aguirre sobre el tributo, ver también Nataniel Aguirre y Fidel Aranibar, *Intereses nacionales*, 11.

59 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional del año 1880*, 440-441.

60 Ibid., 266. Para comentarios similares de otros diputados, ver 215, 437.

61 Ibid., 171. Ver también 456-457.

62 Ibid., 435. Ver también 268, 282.

diputados atribuyeron varios significados a la palabra *ciudadano*, sus comentarios invocaban insistentemente la ligazón entre ciudadanía y autonomía económica. El tributo, más que cualquier otro factor en juego, obstruía la condición independiente simbolizada en el ciudadano.

No es nada sorprendente que, a fines del siglo XIX, el tributo fuera un símbolo tan evidente del colonialismo y la diferencia de castas, puesto que el tributo obligatorio duró más tiempo en Bolivia que en cualquier otra nación latinoamericana.[63] Debido a que la minería y el comercio colapsaron después de la Independencia, durante el siglo XIX el tributo llegó a representar una parte aún más importante de los ingresos fiscales que la que representaba durante la época colonial. Hasta la década de 1850, representaba la mayor y más importante fuente de ingresos del Estado republicano.[64] Encabezada por Aguirre, la comisión responsable de redactar la norma de 1880 para implementar la Ley de Exvinculación de 1874 planteó, finalmente, la abolición del tributo y abogó por un impuesto sustitutivo. Los títulos de tierra serían distribuidos a los indígenas en función de la ley de 1874, pero, ahora serían entregados a cambio de un único pago, cinco veces mayor al monto del tributo, lo que a su vez compensaría lo perdido del antiguo gravamen.[65] Con esta drástica propuesta, Aguirre buscó financiar la continuidad del esfuerzo bélico boliviano en la guerra con Chile.

Pese al cabildeo desplegado, no se pudo lograr que la propuesta de Aguirre fuera finalmente aprobada, porque algunos delegados congresales continuaban defendiendo el impuesto colonial, aun en esta fecha tan tardía. Temían que el hecho de reemplazar el tributo con un único cargo, a cambio de títulos de propiedad, enfurecería a los indígenas y podría hasta provocar una "guerra de razas". Los defensores del tributo insistían también en que la "incorporación" podía lograrse únicamente a través de la tutela garantizada por esa misma tasa. Más que un signo de la "degradación civil y política", sostenían sus defensores, el tributo incorporaba a los indígenas en la nación como contribuyentes; también, proporcionaba un sistema para gobernar, educar y civilizarlos.[66]

Con todo, la corriente se inclinaba claramente en contra del impuesto colonial. En 1882, el tributo fue formalmente abolido. Sin embargo, la abolición ocurrió gradualmente y los indígenas que poseían tierras estaban sujetos a una "contribución territorial de indígenas".[67] En la práctica, este nuevo impuesto

63 Nicolás Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, 187-218. El tributo fue también restituido en Perú, Colombia y Ecuador después de la Independencia, pero la segunda abrogación vino antes (Colombia: 1832; Perú: 1854; Ecuador: 1857).

64 Klein, *Haciendas and Ayllus*, 113.

65 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional del año 1880*, 451.

66 Ibid., 441-42, 451-459. Ver también 433.

67 Los indígenas sin tierras (forasteros) –la categoría más numerosa dentro de aquellos obligados al pago del tributo– estaban exentos de la nueva contribución (Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, 214-215).

equivalía, en lo esencial, al antiguo tributo.[68] El gobierno pospuso la ley de 1880 que exigía una transición completa al *catastro*, un procedimiento inspirado en el código napoleónico, diseñado para igualar los gravámenes a todos los propietarios rurales en correspondencia con la producción anual.[69] Aunque el tributo había sido abolido, desapareció muy lentamente. En muchas regiones, siguió siendo el factor más importante del presupuesto departamental hasta bien entrado el siglo XX.[70] En los hechos, la campaña de Aguirre y sus seguidores para acabar con el tributo y hacer de los indígenas "ciudadanos" no logró otra cosa que disfrazar en un lenguaje digerible un plan para incrementar su carga financiera.

En suma, Aguirre y sus seguidores no pudieron eludir las contradicciones del liberalismo del siglo XIX. Intentaron hacer que los indígenas fueran económicamente independientes sin alterar las normas que restringían su participación política.[71] En una época de guerra, la abolición del tributo abrió el espacio para una discusión sobre la discriminación, pero no produjo ningún cambio social o político de consideración.

Títulos, tasas y mesas revisitadoras

Los gobiernos posteriores a la guerra del Pacífico no pudieron eliminar totalmente el tributo, aunque sí empezaron la implementación a gran escala de la Ley de Exvinculación de 1874 y el proceso de privatización de la tierra. El mecanismo que emplearon fue la *revisita* o, en otras palabras, la medición de tierras. La revisita colonial consistía en valoraciones periódicas de tributarios indígenas y estaba diseñada para recalcular las cuotas de tributo. Utilizaba datos de población recogidos por los indígenas y las autoridades locales; los altos funcionarios coloniales realizaban sus propias inspecciones únicamente en aquellos lugares donde surgía algún conflicto.[72] Las revisitas de fines del siglo XIX diferían drásticamente de sus homónimas de la época colonial. Daban luz verde a un ejército de burócratas –cuyas ganancias estaban en función del número de títulos de tierras vendidos– para que penetrara, interrogara y, literalmente, dividiera las tierras de las comunidades indígenas. Con la asistencia de un juez –a menudo un residente del lugar y, según

68 Sin embargo, sería depositado en las arcas departamentales y no así en el Tesoro General de la Nación.
69 Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 21.
70 Ibid.; Sánchez-Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*, 215. Hasta una fecha tan tardía como 1930, el tributo implicaba hasta una quinta parte de los ingresos departamentales de Potosí (Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 318).
71 Sobre tales contradicciones de la ideología liberal, ver Holt, "The Essence of the Contract", 41.
72 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 300.

la ley, nombrado directamente por el presidente–, un secretario y un auxiliar, el agrimensor medía la tierra, establecía la capacidad productiva de cada parcela y entregaba los títulos.[73]

Si bien la Ley de Exvinculación ratificó "el derecho de propiedad absoluta" de los indígenas en sus "respectivas posesiones", también declaró propiedad del Estado a las tierras sobrantes y, así, disponibles para ser vendidas y compradas de inmediato. Esta cláusula permitió a gente de afuera apoderarse de la base territorial de una comunidad, facilitando el despojo de las familias individuales, privándolas del usufructo de sus parcelas en rotación.[74] Antes de que un decreto de 1881 enmendara los términos iniciales del edicto de 1874, todos los que recibieron títulos individuales se vieron obligados a también pagar el tributo en bolivianos nuevos en vez de pesos antiguos. Este requerimiento incrementó la carga tributaria de los comunarios hasta incluso en un 25%.[75] A la larga, la ley de 1874 allanó el camino para el atropello más devastador en contra de la propiedad comunal desde el siglo XVII, cuando el auge minero de Potosí desencadenó una acelerada expansión de las haciendas.[76] En 1880, las comunidades indígenas detentaban aproximadamente la mitad de la tierra cultivable en Bolivia; hacia 1930, la tenencia de las comunidades había disminuido a menos de un tercio.[77]

Las ventas de tierras comunales en Bolivia implicaron niveles excepcionales de fraude y violencia externo.[78] Los informes gubernamentales confirman que los comunarios fueron amenazados y obligados a vender sus tierras a bajo precio.[79] Deudas forzadas, falsos representantes, arbitraria designación de "tierras baldías" y coerción directa fueron, entre otras, algunas de las tácticas empleadas para despojarles territorios a las comunidades indígenas. En algunos lugares, las casas de los comunarios fueron quemadas.[80] En otras partes, los compradores de tierras engañaron a los indígenas presentándoles arteramente los comprobantes de venta como meros contratos de alquiler. A veces las autoridades utilizaron falsas acusaciones de rebelión para justificar la confiscación de tierras.[81]

73 Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia", 237-238. Este equipo era llamado "mesa revisitadora". Para su trabajo en el Norte de Potosí, ver Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, capítulo 3; en Chuquisaca, ver Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 77-81.
74 Klein, *Haciendas and Ayllus*, 117.
75 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 300-301.
76 Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 2. El crecimiento de las haciendas fue más pronunciado en Cochabamba; éstas proveían de maíz, trigo y chicha a Potosí (ver Larson, *Cochabamba*).
77 Klein, *Bolivia*, 152.
78 Langer, "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX", 88.
79 Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia", 238.
80 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 604.
81 Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia", 136.

El proceso de exvinculación también fue modificado por presiones existentes al interior de las propias comunidades indígenas, presiones que tenían que ver con diferencias de clase, género y generación. A lo largo del siglo XIX, las comunidades indígenas en Bolivia se habían estratificado cada vez más, debido a la intensificación de las exigencias que sufrían para suministrar trabajo, tributo y bienes agrícolas.[82] Particularmente en Cochabamba, los comunarios prósperos aprovecharon las ventas de fines del siglo XIX y, consecuentemente, modificaron las formas vigentes de propiedad de la tierra. De hecho, por toda Bolivia la estratificación interna, las relaciones de poder y el faccionalismo jugaron un papel, más o menos decisivo, de acuerdo a los casos, en el prolongado intento por privatizar la tierra comunal. Los procedimientos concretos y específicos deben también haber influido en los resultados locales. De todas maneras, aún falta mucho por saber cómo prosiguió el curso real de la medición, titulación y ventas en lugares específicos.[83] ¿Por qué algunos comunarios vendieron sus tierras, mientras que otros se rehusaron? ¿Cómo se transformaron internamente las comunidades por el desigual proceso de privatización? ¿Qué tipo de negociaciones llevaron a cabo algunas comunidades para insistir en una escritura colectiva, mientras que otras aceptaron los títulos individuales? ¿Cómo se percibieron los diferentes títulos?

Aunque las dinámicas internas permanecen algo oscuras, sabemos con certeza que el proceso de revisitas y sus efectos fueron muy diferentes de una zona a otra del país. La presión y violencia externas fueron ciertamente extremas en el caso del Departamento de La Paz; pero, incluso ahí, las divisiones y dinámicas internas jugaron, sin duda, un papel.[84] En las décadas de 1860 y 1870, el resurgimiento de la minería de la plata incentivó el crecimiento de la población en La Paz y otros pueblos y ciudades del altiplano, lo cual, a su vez, incrementó la demanda de alimentos.[85] En la década de 1880, durante la primera ola de ventas de tierras, empresarios de la elite paceña encontraron que las tierras cultivables de las provincias de Omasuyos, Pacajes y Cercado eran particularmente aptas para la agricultura comercial o que

82 Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 65; Klein, *Haciendas and Ayllus*, 128-131; Larson, *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*, cap. 5. Sobre el incremento de los sin tierra y los forasteros carentes de tierras dentro de las comunidades indígenas de La Paz durante el siglo XIX, ver Klein, *Haciendas and Ayllus*, capítulos 4 y 5.

83 Jacobsen examinó estas cuestiones para el caso del altiplano peruano, donde una combinación de "voluntad y coerción" caracterizó la mayor parte de las transacciones de tierras (*Mirages of Transition*, 227). Sobre la evolución de procesos similares en Centroamérica, ver Aldo Lauria-Santiago, *An Agrarian Republic*; Emilio Kourí, *A Pueblo Divided*. Ver también Jennie Purnell, *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico*.

84 Sobre los conflictos internos que fueron el resultado de las ventas de tierras en esta región, ver Hylton, "El federalismo insurgente", 107; Pilar Mendieta Parada, "Iglesia, mundo rural y política", 144-145.

85 Klein, *Haciendas and Ayllus*, 110-111, 117-118, 134, 155-156; Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 115-116.

podían servir como garantía para préstamos que financien actividades no agrícolas. Las inversiones en tierras, realizadas en estas provincias, eran sea cercanas a la sede de gobierno –en continuo crecimiento–, próximas a las fértiles riberas del Lago Titicaca, o bien adyacentes a los principales caminos del Departamento. A principios del siglo XX, durante una segunda y más agresiva oleada de ventas, los dirigentes del gobernante Partido Liberal se encontraban entre los principales beneficiados, aunque no faltaban otras elites menos prominentes en las filas de los propietarios, entre ellos muchas mujeres.[86] Si algunas veces las revisitas ocasionaron la venta de comunidades enteras, tales casos eran poco frecuentes, incluso en este Departamento. Por lo general, el proceso de exvinculación se dio por etapas. En muchos casos, la venta de tierras por parte de algunos comunarios obligaba a otros a seguir el mismo camino, pues el agotamiento gradual de los terrenos comunales dejaba poca tierra para ser reasignada entre los comunarios y, por lo tanto, empobrecía a aquellos que se quedaban. Al término de ambas etapas, al menos una cuarta parte de todas las tierras comunales había sido vendida a los no indígenas.[87]

Las revisitas también afectaron a las comunidades indígenas en el Departamento de Chuquisaca, al sur del país. Este Departamento, con diversidad de sistemas de tenencia de la tierra, tenía una economía estrechamente ligada al destino de la minería potosina de la plata. Aunque las revisitas empezaron en 1881, en casi todo el Departamento la resistencia que opusieron las comunidades indígenas impidió que las inspecciones apenas se completaran en la década de 1890 o, aun, hasta a principios del siglo XX. En general, las comunidades situadas en los distritos cercanos a la capital departamental, que obviamente tenían mayores perspectivas comerciales, sufrieron más que aquellas que ocupaban tierras marginales. Las comunidades que contaban con el acceso a múltiples pisos ecológicos o que poseían rebaños de llamas y alpacas demostraron ser las menos vulnerables. Las elites y los vecinos de pueblo compraron la mayor parte de la tierra, pero algunas partes fueron adquiridas por un miembro del propio ayllu.[88] Aquí y muy probablemente en otros lugares, el endeudamiento y los costos judiciales obligaron a los comunarios a vender sus tierras.[89] El actitud

86 Klein, *Haciendas and Ayllus*, 154-59; Erick Langer y Robert Jackson, "Liberalism and the Land Question in Bolivia", 184. Aun si no poseían sus propias haciendas, las mujeres de la elite paceña fungían a menudo como administradoras de haciendas. Esa actividad administrativa se percibía como una extensión de sus obligaciones domésticas (Qayum, "Nationalism, Internal Colonialism and the Spatial Imagination", 288).

87 Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia", 240-241; Klein, *Haciendas and Ayllus*, 156-157.

88 Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 65-67, 71-80. Los limitados incentivos financieros también mitigaron los efectos de las ventas de tierras en esta región (Langer and Jackson, "Liberalism and the Land Question in Bolivia", 183).

89 De las ventas en este Departamento, 54% se destinaron al pago de deudas y 34% a cubrir costos judiciales, principalmente por conflictos sobre tierras con no indígenas (Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 69).

de los agrimensores también contribuyó al despojo. En general, las tierras de los miembros del ayllu que morían sin dejar herederos se revertían a la comunidad, pero las comisiones ignoraron esta práctica, declarando esas tierras vacantes y disponibles para alquilar o vender a forasteros. Con el tiempo, muchos comunarios se vieron obligados a renunciar a sus posesiones. Sin embargo, comparado con La Paz, era muy raro que *todos* los miembros de una comunidad en Chuquisaca vendieran sus tierras. Algunas comunidades de esta región lograron incluso proteger todas sus tierras de las mesas revisitadoras.[90]

Por último, la resistencia a las ventas de tierras tuvo su mayor impacto en el norte de Potosí, donde las comunidades indígenas controlaban una de las más importantes zonas productoras de trigo antes de la liberalización del comercio a fines del siglo XIX.[91] Cuando empezaron las revisitas, a principios de la década de 1880, los ayllus de Chayanta se alzaron de inmediato oponiéndose a ellas. En 1901, después de reiterados conflictos, motivados por los intentos de medir las tierras y elevar los impuestos, las comunidades bloquearon definitivamente el acceso de los agrimensores a su territorio. Únicamente en esta región sucedió el hecho que las comunidades indígenas lograran también reemplazar a los recaudadores de impuestos designados por el Estado con sus propios recaudadores.[92]

Si la resistencia llegó al máximo en Chayanta, la "aceptación" alcanzó su punto más alto en Cochabamba. Los resultados preliminares de la venta de tierras en esta región casi coincidieron con las intenciones de los legisladores, pues, muchos indígenas en los valles centrales del Departamento acogieron de buena gana la oferta de títulos privados. Los resultados no fueron uniformes, variaban marcadamente según la subregión, pero, en general, Cochabamba revela claramente que los campesinos podían beneficiarse con las políticas de privatización. En el Valle Alto (Cliza, Tarata y Punata), donde las comunidades indígenas no habían logrado sobrevivir, las reformas debilitaron a los hacendados locales y aceleraron un proceso de división de las haciendas con raíces que se remontaban hasta la época colonial tardía.[93] En vez de alentar la expansión de grandes haciendas, las reformas promovieron la pequeña propiedad y nuevos sectores medios. Aun en aquellas zonas del Departamento donde todavía prevalecían las comunidades indígenas, la pequeña propiedad logró ser instalada. En Capinota, una provincia excepcionalmente fértil, con cultivos de granos y alfalfa, situada al sudoeste de la ciudad de Cochabamba, las tierras comunales fueron subdivididas a fines del siglo XIX; antiguos comunarios y gente de afuera adquirieron pequeñas parcelas.

90 Ibid., 65-71, 77.
91 Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, 35.
92 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 318.
93 Larson, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*; Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*; Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas".

Las revisitas obtuvieron resultados mucho más variados en las provincias del Valle Bajo, una zona bien irrigada, apta para el cultivo de frutas, hortalizas y granos, y una de las zonas con los más altos índices de producción en Cochabamba. Aunque los hacendados tradicionales adquirieron algunas tierras comunales en Sipesipe, El Paso, Tiquipaya y Colcapirhua, a menudo, los pequeños propietarios, artesanos y comunarios también compraron parcelas en estos lugares.[94]

Sin embargo, la pequeña propiedad no llegó a predominar en todas partes de Cochabamba. Los intentos por imponer la ley de 1874 en las comunidades indígenas de las zonas altas del Departamento (Tapacarí, Arque y Vacas) se encontraron con una combinación de aceptación y resistencia. En la mayoría de estos lugares, las quejas de los comunarios dejaron incompletas las revisitas al final. Los detalles de la resistencia siguen sin dilucidarse, pero, sabemos que, en Arque en 1897, mataron a un funcionario de una mesa revisitadora. En Vacas, situada en las alturas de Arani, los inspectores lograron terminar su trabajo, pero los indígenas los obligaron a otorgarles extensiones de tierra más extensas que las autorizadas por el gobierno.[95] A pesar de esta oposición, a la larga las comunidades de Vacas, Tapacarí y Arque perdieron considerables extensiones de tierra en favor de personas de afuera, lo mismo que las comunidades indígenas de otras regiones.

Si bien, por toda Bolivia, las comunidades obligaron a suspender las revisitas, no pudieron descarrilar el proceso de modo permanente. Casi en todas partes, una nueva corriente de revisitadores siguió a las que los comunarios habían expulsado. Estos intentos por medir las tierras, sucesivos, es cierto, pero poco o nada coordinados, aumentaron los niveles de confusión y conflicto en la medida que, a menudo, los sucesivos revisitadores distribuyeron títulos adicionales y, a veces, duplicados.[96] Sin embargo, conviene recordar que la aceptación de los títulos individuales no necesariamente equivalía a reconocer la propiedad privada, ni tampoco implicaba siempre la disolución de la comunidad. En Cochabamba a principios del siglo XX, como veremos en el tercer capítulo, algunos comunarios que habían aceptado títulos privados se levantaron en defensa del territorio y la autoridad comunales cuando una incursión externa amenazó sus todavía extensas tierras. Más que extinguir las formas comunales de gobierno, o reemplazar los derechos colectivos por derechos privados, en algunos casos los títulos individuales resultaban útiles porque permitían comprobar la legalidad del uso de la tierra por parte de los comunarios.[97] Si los liberales de finales del siglo XIX asumieron que las comunidades indígenas de Cochabamba eran simples agrupamientos de

94 Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas", 312-314; Larson, *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*, 146, 176.
95 AHHCN, 64-13, 1923. Ver también Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas", 320; República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional del año 1880*, 386, 394-396.
96 Langer, "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX", 84-85.
97 Platt, *Estado boliviano y ayllu andino*, 114.

pequeñas parcelas, algunos de los "pequeños propietarios" de la región demostraron, más bien, que la propiedad privada no desencajaba con una comunidad cultural y política, y, además, permitía sustentarla legalmente.

El surgimiento de los apoderados indígenas

Aunque la mayor parte de las comunidades indígenas no pudieron detener las revisitas de finales del siglo XIX, la resistencia que opusieron obligó a realizar, desde muy temprano, dos importantes modificaciones en dicha ley. Primero, una resolución presidencial de 1881 autorizó la emisión de títulos *proindiviso* para aquellas comunidades que unánimemente optaran por ellos. Luego, en 1883, una segunda ley otorgó a las comunidades otra salida. En este caso, la medida eximía de revisitas a los "terrenos de orijen", o sea, a las tierras detentadas por las comunidades indígenas que habían sido consolidadas durante la época colonial vía "cédulas de composición" (títulos revisados y certificados por funcionarios coloniales); según esta nueva ley, tales terrenos eran: "propiedad de sus poseedores".[98] En los hechos, ambas medidas permitieron que las comunidades conservasen sus derechos sobre la tierra colectiva.[99] Tan pronto como empezaron las revisitas, la resistencia de las comunidades obligó a los legisladores a otorgar significativas concesiones.

En vista de la valoración de la propiedad privada que hacían los liberales de fines del siglo XIX, y de su determinación de romper con el pasado colonial, ambas leyes representan avances harto significativos. Con todo, los objetivos finales de los legisladores no llegaron a cambiarse completamente. Notablemente, ninguna ley abrogó el artículo de la ley de 1874 que negaba personería jurídica a las comunidades. Aquella que tenía que ver con los títulos proindiviso permitía cierto tipo de derecho colectivo a la tierra, pero no restituía el estatus jurídico de las comunidades indígenas.[100] Tampoco impedía que los revisitadores se entrometieran en los asuntos internos de las comunidades que optaron por el título compartido.

98 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 279-85, 295-96. La resolución de 1881 fue promulgada después de que los indígenas de Achacana (una comunidad de La Paz) rehusaron la división y partición de la tierra. Autorizaba a los agrimensores (de las revisitas) a otorgar títulos proindiviso a estancias (secciones de una comunidad) o *parcialidades* cuando los "indíjenas de una comunidad sin excepción ninguna consientan y convengan en que la propiedad se les adjudique proindiviso". De todos modos, la ley enfatizaba las "ventajas" de la división y parcelación, y alentaba a los agrimensores "que procuren por todos los medios posibles persuadir a los indígenas sobre las ventajas [...] a fin de que por este medio quede definitivamente establecida la propiedad particular". Sobre el complejo significado de la "composición de tierras" colonial, ver Stern, *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*, 134-135, 162.

99 Sobre la medida de 1881, ver Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 117.

100 Ibid.; Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 284.

A veces, los revisitadores repetían las inspecciones en aquellos lugares donde, precisamente, habían sido otorgados los títulos proindiviso, pues creían que esos títulos hacían peligrar al objetivo mismo de la reforma.[101]

Sin embargo, los legisladores liberales bolivianos no pudieron controlar las implicaciones prácticas de las concesiones que otorgaron. En los hechos, los decretos favorables alimentaron aún más una campaña concertada en contra de las revisitas por parte de las comunidades indígenas de La Paz, Oruro y Potosí.[102] Con el inicio de las revisitas en 1881, los apoderados indígenas, que cumplían un servicio como representantes legales de amplias agrupaciones de ayllus o comunidades, establecieron redes para bloquear las inspecciones de tierras comunales. Los apoderados también defendieron los intereses de sus comunidades en juzgados provinciales y, a veces, departamentales.[103] Notablemente, estos apoderados utilizaron los decretos de 1881 y 1883 para respaldar sus demandas. Es irónico notar que sus acciones se hayan justificado también por medio de la misma ley que había pretendido erradicar la comunidad indígena. El artículo 7 de la Ley de Exvinculación de 1874 declaraba que "ningún individuo o reunión de individuos, podrá tomar el nombre de comunidad o aillo, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad".[104] La misma cláusula estipulaba que, a partir de ese momento, los "indíjenas jestionarán por sí o por medio de apoderados en todos sus negocios".[105] Sin embargo, la ley nunca estipuló que estos apoderados no podían ser indígenas. Los apoderados indígenas que sacaron ventaja de esta ley eran a menudo individuos que tenían posiciones de autoridad dentro de sus ayllus (como jilacatas o segundas); algunas veces, obtuvieron asesoramiento legal de abogados no indígenas que vivían en los pueblos de provincia. En gran medida, el cuerpo colectivo de Apoderados Generales que conformaron fue un movimiento aymara con base en el altiplano de La Paz; sin embargo, el mismo incluía también delegados indígenas de Potosí y Oruro.[106]

Durante las décadas de 1880 y 1890, la resistencia indígena a las revisitas –resistencia organizada y activa en los tres Departamentos (La Paz, Oruro y Potosí)– coincidió con el creciente descontento dentro del naciente Partido Liberal. Al poco tiempo de iniciado el grueso de las revisitas, los Liberales –que habían sido repetidamente impedidos de asumir el poder por los conservadores en control de gobierno– empezaron a librar su propia serie de revueltas. En su conjunción, estos

101 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 301.

102 Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz"; Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism".

103 Mendieta, "El movimiento de los apoderados 1880-1889", 10-11.

104 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 226.

105 Ibid., 227.

106 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 319; Esteban Ticona Alejo, "Algunos antecedentes de organización y participación india en la Revolución Federal"; Marie-Danielle Demélas, "Sobre jefes legítimos y 'vagos'".

acontecimientos produjeron una serie de alianzas –antes improbables– entre los dirigentes del Partido Liberal y las autoridades indígenas. El creciente proceso de conflictos y movilizaciones culminó, al final, en la guerra civil de 1899.[107]

Que el conflicto Liberal-Conservador pudiese dar lugar a semejante y devastadora batalla parece, a primera vista, sorprendente, pues ambas partes suscribían, en el fondo, los mismos principios. Los dos partidos se forjaron a partir del crisol de la guerra del Pacífico, y la propia guerra fue el principal factor que eventualmente los distinguió. El Partido Conservador se fundó alrededor de 1884 con el liderazgo de los propietarios de minas de plata con sede en Sucre, los cuales abogaban por la paz con Chile. Puesto que creían que la guerra estaba dañando a la economía nacional, estos propietarios mineros apoyaban un proceso de paz, sobre todo para proteger sus intereses y preservar sus vínculos con los industriales chilenos. Cuando concluyó la guerra, los políticos de ambos partidos abrazaron posiciones similares en las cuestiones más esenciales: los liberales y conservadores divergían con respecto a la iglesia, pero ambos partidos respaldaban un gobierno dominado por los civiles, la unificación nacional, el desarrollo de la minería y el transporte, la modernización económica y la abolición de las comunidades indígenas.[108] En efecto, fueron los gobernantes conservadores quienes iniciaron las ventas de tierras comunales en la década de 1880.

Pese a la ideología compartida, ya en el terreno, los partidos liberal y conservador podían parecer muy diferentes. El programa del Partido Liberal era lo suficientemente vago –y su composición lo suficientemente heterogénea– como para que esta organización política pudiera mostrarse disociada de sus orígenes oligárquicos. Cuando la pugna por el poder entre liberales y conservadores se profundizó en la década de 1890, el Partido Liberal articuló un discurso explícitamente pro-indígena y ganó exitosamente adherentes indígenas a su causa anticonservadora.[109] En concreto, los liberales se comprometieron a devolver las tierras comunales que habían sido expropiadas durante las revisitas y, también, a abolir la "contribución indigenal" y otros impuestos que pesaban desmedidamente sobre los indígenas.[110] Al mismo tiempo, los liberales prometieron a las elites regionales que establecerían una forma descentralizada de gobierno y que estos podrían encarar

107 Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 319. La guerra duró desde mediados de diciembre de 1898 hasta mediados de abril de 1899. El detonante más inmediato de la guerra fue la Ley de Radicatoria de diciembre de 1898, que hacía de Sucre la capital definitiva de la República de Bolivia (Mendieta, "El poder de las montañas y la rebelión indígena", 83).

108 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 15-23; Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 20. Para sus programas, ver Alberto Cornejo, *Programas políticos de Bolivia*. Sobre el papel del pro- y anti-clericalismo, ver Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política", 129-139; Langer and Jackson, "Liberalism and the Land Question in Bolivia", 171-177. Desde ya, las ideas de los conservadores y la importancia del pensamiento conservador, antes y después de 1880, han recibido poca atención de los investigadores.

109 Ver Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 314-315.

110 Hylton, "El federalismo insurgente", 106.

los intereses económicos locales. Antes de la guerra civil, entonces, el programa liberal pudo ser asociado con ideales populares y demandas regionales.[111]

El conflicto que culminó en la guerra de 1899 fue tradicionalmente visto como una lucha entre las oligarquías regionales de la plata (Sucre) y del estaño (La Paz), aunque, en rigor, la guerra estuvo también influida por un movimiento indígena autónomo más extenso, aun, que aquel dirigido contra Melgarejo. Sus dos dirigentes principales –Pablo Zárate Willka y Juan Lero– movilizaron ejércitos indígenas en La Paz, Oruro y Tapacarí (Cochabamba).[112] A veces, el proyecto de estos últimos fue visto como un plan para asumir el poder nacional y eliminar a los blancos. En los hechos, su proyecto giraba en torno a la defensa de las tierras comunales y un programa de federalismo quechua-aymara basado en el autogobierno indígena en los ámbitos local y regional.[113] Muchos de sus líderes –probablemente incluso Zárate Willka– eran antiguos apoderados que habían estado involucrados en las campañas legales de la década de 1880 (ver Imagen 1).[114] Como representantes nombrados por otros indígenas, y "apoderados generales" legalmente reconocidos de a veces amplias jurisdicciones territoriales, estos líderes habían adquirido extensos conocimientos tanto de la ley como de las instituciones gubernamentales. De todas maneras, el programa político que abrazaron los indígenas rebeldes estuvo motivado por su propia visión de la justicia.[115]

111 Esta alianza estratégica no debería confundirse con el "liberalismo popular" que se destaca de manera prominente en la historiografía sobre México del siglo XIX (ver, particularmente, Mallon, *Peasant and Nation*; Guy Thomson, "Popular Aspects of Liberalism in Mexico"; Peter Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State*). En Bolivia, los líderes indígenas a veces se apropiaban de las leyes liberales para impulsar proyectos anticoloniales que combinaban la igualdad con la autonomía étnica, pero ellos no representaban una base política perdurable del Partido Liberal ni tampoco construyeron lo que podría llamarse una forma de liberalismo local o popular.

112 Willka es un apellido aymara que se refiere en sentido amplio a una persona de gran poder. Los líderes de diversos levantamientos indígenas lo utilizaron para señalar la autoridad civil y militar que sus comunidades les habían otorgado (Mendieta, "Después de Zárate Willka", 13).

113 Hylton, "El federalismo insurgente", sobre todo, 112-113. La creciente bibliografía sobre la rebelión incluye diversas interpretaciones del proyecto de autogobierno indígena, así como trabajos que argumentan en contra de un proyecto autónomo. Ver Condarco Morales, Zárate, *El "Temible" Willka*; Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism"; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 25-35; Demélas, "Sobre jefes legítimos y 'vagos'"; Larson, *Trials of Nation Making*, 229-245; Hylton, "El federalismo insurgente"; Mendieta, "El poder de las montañas y la rebelión indígena"; Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política"; Gabrielle Kuenzli, "La evolución de la revolución liberal"; Irurozqui, *La armonía de las desigualdades*; Coordinadora de Historia, *Historias bajo la lupa*. Sobre las varias formas de violencia ejercida por los liberales, conservadores y las fuerzas indígenas, ver Larson; *Trials of Nation Making*, 234-238; Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política". Hylton proporciona una panorama general de la literatura en "El federalismo insurgente".

114 Mendieta, "El movimiento de los apoderados 1880-1889", 12.

115 Hylton, "El federalismo insurgente"; Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 605; Mamani Condori, *Taraqu*, 57.

Imagen 1. Tropas indígenas encabezadas por Feliciano Condori Willka, alta autoridad en el ejército y gobierno de Zárate Willka, 1899. El general Condori Willka encabezó las fuerzas rebeldes en las alturas occidentales de Cochabamba. *Cortesía del Archivo de La Paz.*

Los acontecimientos de la guerra civil y la rebelión de 1899 terminaron por romper la frágil alianza de los indígenas con el Partido Liberal. Durante el conflicto, combatientes aymaras mataron a un contingente de soldados del bando liberal en Mohoza (Provincia Inquisivi, La Paz). La matanza fue llevada a cabo en represalia por los abusos que rutinariamente habían cometido tanto el ejército conservador como el liberal, en contra de las comunidades indígenas. También estuvieron motivadas por las enemistades existentes entre familias de pueblo, cuyas luchas por el poder local habían quedado atrapadas en el conflicto partidario: algunos integrantes de una de las familias involucradas en la disputa engañaron a los indígenas de la zona, haciéndoles creer que los soldados del bando liberal eran del conservador. Sobre todo, el incidente reveló la creciente autonomía de las fuerzas indígenas respecto al Partido Liberal. Después de matar a todos los integrantes de un escuadrón liberal, los rebeldes indígenas establecieron su propio gobierno en Mohoza.[116] Cuando el comandante en jefe del ejército liberal, José Manuel Pando, supo que los indígenas se habían levantado contra él y sus tropas, intentó llegar a un acuerdo con el ejército conservador y sus líderes, los que no

116 Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política", 143-146.

quisieron aceptar la oferta. Consciente de que, para ganar la guerra, necesitaba a los indígenas, Pando esperó para castigarlos por la matanza hasta que el Partido Liberal lograra salir victorioso en abril de 1899. Circunstancialmente, el jefe liberal celebró el final de la guerra junto a Zárate Willka, pero luego ordenó su arresto y el de los otros líderes indígenas.[117]

Derrotados los conservadores y sus propios aliados indígenas, los liberales de La Paz transfirieron la capital política de la nación (Sucre) a la ciudad altiplánica, continuaron incrementando las líneas férreas y empezaron a crear instituciones estatales cada vez más fuertes.[118] Después de que Pando tomara el poder en octubre de 1899, como el primer presidente de la postguerra civil, las autoridades ejecutaron a Zárate Willka y a 31 otros prisioneros indígenas. Decenas de otros fueron sentenciados con penas prolongadas de trabajos forzados; otros detenidos murieron antes de poder imponerles sentencias. Los acusados fueron clasificados como traidores "salvajes" (o infantiles) a la causa liberal, y fueron considerados incapaces de concebir un plan político.[119] Hermanados por el miedo a una "guerra de razas", muchos conservadores dejaron a un lado sus diferencias y se unieron al Partido Liberal.[120]

Así que el curso de la guerra de 1899 encendió visiones de "raza" profundamente polarizadas, que luego fueron reforzadas por la reunificación de la elite y una coordinación entre la intervención burocrática y la etnográfica.[121] Como consecuencia de la revuelta nacional en contra de Melgarejo, los proponentes de la pequeña propiedad, tales como Santivañez, veían a los indígenas como potenciales ciudadanos siempre que pasasen por un proceso civilizador. Después de la masacre de Mohoza, la lógica racializada del liberalismo mostró una cara excluyente, crecientemente rígida: las elites liberales creían de modo más uniforme que los

117 Ibid., 148; Demelas, "Darwinismo a la criolla", 71; Condarco Morales, *Zárate, El "Temible" Willka*.

118 Sucre sigue siendo la sede del poder judicial.

119 Bautista Saavedra, "La criminalidad aymara en el proceso Mohoza"; Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política", 161 n. 27; Demelas, "Darwinismo a la criolla", 71-76.

120 Mendieta, "La revolución federal de 1899", 4.

121 Sobre el nexo entre la ciencia social, conceptos raciales y el Estado moderno, ver Ann Stoler, *Race and the Education of Desire*, 39-40. Después de 1900, cientistas sociales europeos acudieron a Bolivia, donde combinaron la investigación geográfica, antropológica y pedagógica con estudios sobre el tamaño y capacidad intelectual de cerebros indígenas. Los políticos bolivianos (que a veces colaboraban en las investigaciones) utilizaron la "evidencia" que reunieron para respaldar teorías y políticas racistas (Larson, "Redeemed Indians, Barbarianized Cholos"; Demelas, "Darwinismo a la criolla"). La expresión institucional de esta unión de política y ciencia fue la Sociedad Geográfica de La Paz, que incluía entre sus miembros a prominentes políticos y hacendados liberales (Qayum, "Nationalism, Internal Colonialism and the Spatial Imagination"). Sobre los vínculos entre el poder político y científico, y sobre la "política científica", en Bolivia y América Latina, ver, respectivamente, Demélas, "Darwinismo a la criolla"; y Hale, "Political and Social Ideas", 240-254.

indígenas carecían, de modo innato, de los atributos que los podían hacer sujetos aptos para la ciudadanía.[122] Debido a su participación en la guerra de 1899, los aymaras, sobre todo, se convirtieron en objetos de un racismo aún más virulento: se los estigmatizó como enemigos de la nación.[123]

Una vez en el poder, los líderes del Partido Liberal renunciaron a los juramentos que habían hecho cuando fue partido de oposición: adoptaron el molde centralista de sus predecesores conservadores y lanzaron un tercer gran asalto en contra de la comunidad indígena. Cuando recomenzaron las ventas y confiscaciones de tierras en 1905, y con ellas, nuevas formas de resistencia, el Estado pudo desplegar con mayor facilidad contingentes más poderosos de fuerza represiva.[124] Después del derrocamiento de Melgarejo en 1871, los legisladores temían tanto a las comunidades indígenas que acechaban alrededor de la ciudad más grande del país, que, de manera unánime, restituyeron las tierras usurpadas. La segunda gran alianza entre los políticos de la elite dominante y los indígenas, en 1899, tuvo un resultado opuesto: con la confianza derivada de la ciencia, los ferrocarriles, la industria y las armas, el victorioso nuevo gobierno desató un amplio e inédito proceso de saqueo de las tierras comunales.[125]

Conclusión

El asalto a las comunidades indígenas llevado a cabo en Bolivia durante la década de 1860 sobresale en el contexto latinoamericano más amplio. Por todo el continente, las elites liberales de fines del siglo XIX privilegiaron la propiedad privada, pero no en todas partes implementaron acciones para deliberadamente socavar o eliminar las comunidades indígenas. Existieron varios factores para optar por la reticencia: las preocupaciones políticas y estratégicas, el reconocimiento de la capacidad y utilidad productiva de las comunidades, o la consciencia de que las comunidades indígenas ocupaban tierras no aptas para el cultivo de determinados productos de exportación. Más aún, aunque las ideologías liberales, a lo largo y ancho de América Latina, consideraban a las comunidades indígenas como un obstáculo al "progreso", también reconocían que, en realidad, las comunidades no

122 Sobre la intensificación del racismo después de 1899, ver Irurozqui, "¿Qué hacer con el indio?"; Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política", 153-163; Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 133-134.

123 Kuenzli, "La evolución de la revolución liberal". Ver también Françoise Martínez, "El 'indio' en las representaciones de la elite", 10.

124 Ver Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 31-34.

125 En el siglo XX, el ejército de Bolivia era bastante débil y, por tanto, tenía poca capacidad represiva en el campo. Después de 1900, se empezó a crear un ejército más fuerte y profesionalizado. Al respecto, ver James Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*, 47-77.

siempre bloqueaban la prosecución de las agendas económicas liberales. Más que la ley en sí, las fuerzas socioeconómicas estructurales –tales como el crecimiento de la población, la urbanización y el mercado– representaban una mayor amenaza para las comunidades indígenas; en ciertos lugares, el reclutamiento forzado de mano de obra causó la mayor destrucción de las mismas.[126]

Si en teoría el liberalismo era anticomunal, en la práctica, en contextos nacionales y regionales específicas, las leyes liberales significaban cosas muy diversas en cuanto a la tenencia de la tierra y las relaciones étnicas. Sólo entre los países andinos, el curso de las reformas liberales podía divergir considerablemente. En Colombia, los liberales buscaron privatizar los "resguardos" (entidades de tenencia comunal) durante el período posterior a la Independencia, pero sus objetivos estaban amenazados en muchas regiones por factores legales y técnicos o por la resistencia indígena. A la larga, la privatización en Colombia fue un proceso discontinuo, que resultó en significativas concesiones para los indígenas.[127] En Perú, las campañas de los liberales en contra de la comunidad tuvieron al final efectos relativamente leves, debido, en gran medida, a las divisiones existentes entre elites y regiones.[128] En el momento en el que la ideología liberal tuvo su mayor impacto en este país (1850-1870), las autoridades gubernamentales emprendieron pocas acciones que amenazaran de veras con desintegrar las comunidades indígenas. En vez de ello, las comunidades perdieron las mayores extensiones de tierra precisamente en el tiempo en que el liberalismo político había declinado (1890-1910) pero la economía de exportación de lana estaba en auge.[129] Los gobiernos liberales del Perú nunca ilegalizaron la comunidad indígena ni tampoco emprendieron una cruzada a gran escala en contra de ella, como la que emprendió Melgarejo en Bolivia. Por su parte, los legisladores en Ecuador conectaron las políticas de privatización de la tierra y los intentos por normar la servidumbre rural con el continuo reconocimiento de las comunidades indígenas.[130] Puesto que la mayor

126 Jacobsen, "Liberalism and Indian Communities in Peru", 156. A diferencia de la mayor parte de otros países latinoamericanos, Bolivia no experimentó ningún auge de exportaciones agrícolas a fines del siglo XIX. Ni las autoridades estatales ni los empresarios privados hicieron reclutamientos coercitivos de mano de obra similares al mandamiento en Guatemala o al enganche en Perú, debido a que, inicialmente, las minas de plata que recién se dinamizaban no requirieron grandes contingentes de nuevos trabajadores. Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia", 228-229, 257-258; Larson, *Cochabamba*, 318 n. 51.

127 Frank Safford, "Race, Integration, and Progress"; Joanne Rappaport, *The Politics of Memory*, 90-93, 101-104, 142-144.

128 Jacobsen, "Liberalism and Indian Communities in Peru", 123-124. Las elites de la Sierra, que codiciaban los recursos de los indígenas, carecían de la influencia necesaria como para determinar las políticas nacionales en Lima.

129 Ibid., 156-160, 123-124, 139.

130 Derek Williams, "Popular Liberalism and Indian Servitude", 703-707. Ver también Clark, "Racial Ideologies and the Quest for National Development", 373-374.

parte de los indígenas ecuatorianos ya no vivían en comunidades autónomas sino, sobre todo, trabajaban como colonos en las haciendas, esto último era una concesión relativamente menor; con todo, confirma que el apoyo a la privatización no necesariamente implicaba la existencia de campañas en contra de la comunidad indígena, conducidas por y desde el Estado.[131]

El proceso de reforma liberal en Bolivia guarda un parentesco más estrecho con las vías que tomaron los estados de América Central en el siglo XIX. Más decididamente que el grueso de los países andinos, esos estados libraron ataques legales más directos en contra de las tierras comunales. En Nicaragua y El Salvador, los regímenes liberales abolieron explícitamente la comunidad indígena. Sin embargo, la resistencia indígena en Nicaragua impidió las sucesivas aboliciones de fines del siglo XIX y principios del XX.[132] E, incluso en El Salvador, la ley no resultó automáticamente en una pérdida generalizada de tierras comunales.[133] Sin duda, el credo liberal de Guatemala representa uno de los proyectos antiindígenas más violentos del continente; no obstante, los liberales guatemaltecos no ilegalizaron la comunidad indígena ni emprendieron un asalto directo contra ella.[134] Allí, la devastación de las tierras comunales obedeció a otras razones, sobre todo, las exportaciones de café, el "mandamiento" (reclutamiento de mano de obra forzada) y el crecimiento de la población.[135] La Ley Lerdo de México, promulgada en 1856 e incorporada en la Constitución de 1857, es quizá el análogo más próximo de la Ley boliviana de 1874, aunque su lógica subyacente sea diferente. Mientras que la legislación boliviana apuntaba uniformemente a las comunidades indígenas, la ley mexicana abordaba la tierra comunal más en conexión con otras formas de "privilegio corporativo"; su blanco más inmediato era la riqueza y propiedad de la Iglesia.[136] La promulgación de la ley no condujo por sí misma a la expropiación masiva de la tierra comunal. En vez de ser el simple resultado

131 Sobre las comunidades indígenas en Ecuador, ver Larson, *Trials of Nation Making*, 30.

132 Jeffrey Gould, *To Die in This Way*, 18, 42-43, 81.

133 Lauria-Santiago, *An Agrarian Republic*, 164-169.

134 David McCreery, "State Power, Indigenous Communities, and Land in Nineteenth Century Guatemala"; McCreery, *Rural Guatemala*, 181-186.

135 McCreery, *Rural Guatemala*, 250, 261-264; Greg Grandin, *The Blood of Guatemala*, 113.

136 Richard Sinkin, *The Mexican Reform*, 60, 124; Purnell, *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico*, 27; Katz, "The Liberal Republic and the Porfiriato", 50; Guardino, *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State*, 190; Kourí, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico", 81, 92. La peculiar historia del anticlericalismo en Bolivia ayuda a explicar la focalización exclusiva en las comunidades indígenas a fines del siglo XIX. El Estado boliviano posterior a la Independencia emprendió una de las campañas anticlericales más fuertes en toda América Latina durante la primera mitad del siglo XIX. Aunque su patrimonio no fue totalmente liquidado, la Iglesia sufrió un duro golpe en época relativamente temprana. (Langer and Jackson, "Liberalism and the Land Question in Bolivia", 171-177; Klein, *Bolivia*, 109-110; Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política", 154-161).

de una política estatal, la privatización de la tierra comunal en México durante el siglo XIX tardío parece haber estado principalmente impulsada desde abajo, por procesos económicos dentro de las comunidades que detentaban la tierra y, en parte, por los mismos indígenas que la poseían.[137]

Entre los países de América Latina, Bolivia sobresale, pues, por una incesante campaña en contra de la comunidad indígena, campaña enmascarada en una serie de artilugios legales, e implementada desde y por el Estado. Ahí, también, el proceso de privatización fue prolongado y, como todos, estuvo determinado por factores económicos y sociales. Sin duda, la intensa estratificación que llegó a caracterizar a las comunidades indígenas en algunas regiones del país durante el siglo XIX jugó un papel altamente significativo en el proceso final de exvinculación. Pero, incluso así, la ley tuvo una fuerza particular. En ninguna otra parte, la pausa entre la promulgación e implementación de la legislación fue tan corta. Entre la Ley de Exvinculación de 1874 y la primera revisita (1878), apenas habían transcurrido cuatro años. Además, una vez promulgada la ley, los funcionarios estatales jugaron un papel harto significativo en el proceso de privatización. Si bien habían sido los conservadores quienes iniciaron el grueso del proceso, a principios de la década de 1880, los efectos más dañinos fueron ocasionados después de 1900, durante los gobiernos del Partido Liberal. En el caso boliviano, es imposible desligar los vínculos existentes entre la legislación, el Partido Liberal, las comunidades indígenas y la violencia. Las autoridades estatales atacaron directamente no sólo una forma particular de tenencia de la tierra sino una entidad jurídica y política.[138]

Si el vínculo entre legalidad y coerción caracterizó el proceso de privatización en Bolivia, otra de sus características fue la de tener que retroceder constantemente. El primer gran intento por abolir la comunidad indígena en la década de 1860 terminó paradójicamente en una alianza sin precedentes entre indígenas y no indígenas, una rebelión masiva y la posterior restitución de las tierras comunales. Y, si bien es cierto que los políticos liberales que favorecían la restitución estaban motivados –hasta cierto punto– por el temor a los levantamientos indígenas, los

137 Kourí, *A Pueblo Divided*, ver esp. 1-4, 129-131, 199-205, 256-257. La bibliografía sobre el proceso de la Reforma mexicana ha enfatizado el papel de la ley y el Estado. Focalizando su estudio en Papantla (Veracruz), Kourí pone el acento, más bien, en las fuerzas del mercado y el surgimiento de una clase media indígena. Las implicaciones para otras regiones de México no son todavía claras.

138 Identificar por qué las campañas en Bolivia implicaron una violencia tan considerable, y por qué la violencia fue más fuerte en algunos lugares que en otros, requiere más investigación. Pero, la agresión (y las formas específicas que asumió) estuvo seguramente ligada con la debilidad del Estado central y con las dinámicas específicas del poder étnico y de clase en determinadas localidades. El trabajo de Mendieta sobre las redes de poder local en Mohoza, durante la guerra de 1899, proporciona algunas pistas para pensar sobre la violencia, el poder y las revisitas. Ver Mendieta, "Iglesia, mundo rural y política".

argumentos que expusieron reconocían los derechos históricos de los indígenas a la tierra y, además, su contribución a la lucha en contra de un dictador corrupto. La abolición de la tenencia comunal de la tierra, promulgada en 1874, negó la restauración de 1871, pero, pese a ello, en las luchas por venir la ley de 1871 serviría a los líderes de las comunidades indígenas como una herramienta política en contra de la expropiación.

El segundo gran intento por eliminar la comunidad indígena, de la década de 1880, resultó casi de inmediato en concesiones legales significativas y, con el tiempo, provocó otro levantamiento de gran envergadura, que empezó con una alianza entre el Partido Liberal y los líderes indígenas. Cuando, a principios de la década de 1880, el gobierno volvió a autorizar las formas de tenencia colectiva de la tierra, no restituyó la personería legal de las comunidades; sin embargo, esto es precisamente lo que sucedió, porque, en la práctica, no era nada fácil desvincular el uno del otro. Los líderes comunales, o sea, los "apoderados generales", utilizaron los títulos de composición coloniales no sólo para defender los derechos de propiedad de las tierras comunales, sino para forjar un amplio movimiento de base que afirmaba la posición legal de las comunidades y, en consecuencia, su derecho a una representación colectiva. A la larga, ellos lograrían este objetivo, incluso en lugares como Cochabamba, donde las comunidades indígenas habían experimentado ya una gran fragmentación.

Bien sea por etapas o todas al mismo tiempo, las leyes liberales sobre la tierra, promulgadas en Bolivia después de 1874, buscaban acabar con la comunidad indígena. Sin embargo, el verdadero camino que siguieron las políticas desmintió esa visión. En vez de erradicar la comunidad indígena o eliminar la categoría "indio" de las leyes, las reformas liberales desencadenaron una prolongada lucha por el estatus jurídico de las comunidades y sobre sus poderes de representación. Como veremos en los siguientes dos capítulos, con un trasfondo de instituciones estatales débiles, elites divididas y movimientos indígenas coordinados a nivel nacional, los gobiernos de las primeras décadas del siglo XX no sólo no pudieron abolir la comunidad indígena, sino, casi a la inversa, se vieron obligados a convocar a las autoridades indígenas para que éstas les ayuden a llevar a cabo la misión "civilizadora" del Estado. Y ello también demostraría ser algo peligroso.

CAPÍTULO 2

La política indigenista y el surgimiento de los caciques apoderados

Después de imponerse en la guerra federal de 1899, los gobiernos del Partido Liberal, ya con sede en La Paz, se dedicaron a construir un Estado central fuerte fundado en los tres pilares del "progreso": los ferrocarriles, la propiedad privada y las escuelas. Las autoridades nacionales estaban ansiosas por prevenir el reinicio de las protestas, luego de la rebelión de Zárate Willka. Se preocuparon también por proyectar al Estado como una fuerza de civilización y progreso. Para aumentar la capacidad represiva del Estado y promover el desarrollo económico, crearon nuevas imposiciones, como el servicio militar y la prestación vial, ambos obligatorios. Aunque la ley de prestación vial afectaba a "todos los habitantes varones [...] mayores de 18 años y menores de sesenta, cualquiera que sea su clase y condición", la carga del servicio parece haber recaído más en los indígenas.[1] Asimismo, los gobiernos del Partido Liberal tenían la intención de fortalecer las

1 Araoz, *Nuevo digesto de legislación boliviana*, 3:64-65, 234-256. Una ley de 1907 hizo del servicio militar uno obligatorio para todos los varones bolivianos, sean o no ciudadanos. Sobre la historia del ejército y la implementación de la ley de 1907, ver Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*. Lamentablemente, no existen estudios en profundidad sobre la prestación vial, la cual fue promulgada por una ley de 1904; la evidencia disponible sugiere que tuvo efectos diferenciales. La ley original requería un pago en efectivo de todos los contribuyentes, pero una enmienda de 1913 estipulaba que la "raza indígena" cumpliese la obligación sólo con trabajo. Una ley de 1915, específicamente para Cochabamba, establecía más bien que sólo sea honrada en efectivo (Araoz, *Nuevo digesto de legislación boliviana*, 3:64-65); de todos modos, la obligación implicó mucho abuso de los indígenas de esta región, por cuanto los encargados de fiscalizarla eran a menudo hacendados y gamonales (Alberto Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 25-26). A los comunarios se les cargaba también con el postillonaje –un deber de la época colonial que implicaba turnos de servicio postal– el cual persistía pese a su abolición en 1904 (Esteban Ticona Alejo y Xavier Albó, *La lucha por el poder comunal*, 112-113).

regiones fronterizas por medio de la inmigración y colonización externas. Lanzaron, además, una campaña a gran escala contra el poder restante de la Iglesia, al promover leyes que confiscaban la propiedad eclesiástica, abolían los privilegios clericales y secularizaban la educación escolar, el matrimonio y los cementerios. En el conjunto de sus muchos proyectos de construcción nacional, sobresale una reforma que, ciertamente, portaba el sello distintivo del Partido Liberal: la educación de los indígenas.

En la década que siguió a la guerra civil, las elites políticas bolivianas impulsaron estos planes modernizadores con un sentido de unidad, aunque frágil, harto inusual. Sin duda, la unidad post-1900 tenía que ver con los traumas del conflicto previo; también estaba íntimamente relacionada con las utilidades de la minería del estaño en expansión, utilidades que permitieron a los gobiernos del Partido Liberal ampliar el aparato estatal, por un lado y, por otro, atenuar la oposición de las elites disidentes por medio de incentivos económicos. De todos modos, las fisuras entre las elites resurgieron en la década de 1910, en gran medida debido a la negativa del Partido Liberal que no quería soltar la Presidencia.[2] En abril de 1914, los políticos opositores dieron los primeros pasos para la creación de la Unión Republicana, a iniciativa del conocido político y hombre de leyes Bautista Saavedra. En 1920, Saavedra y el Partido Republicano llegaron al poder por medio de un golpe de Estado. Al igual que los gobiernos del Partido Liberal, durante la década de 1920, los regímenes encabezados por los republicanos pretendían "civilizar" a los indígenas mediante la educación. Pero, además, los proyectos del Partido Republicano para expandir el Estado y hacer progresar a la nación se basaban en experimentos de similar alcance en relación con la justicia y la ley.[3] Los integrantes del Partido Republicano demostrarían ser los principales arquitectos del poco conocido cuerpo de leyes e iniciativas legislativas indigenistas de comienzos del siglo XX.

En sus términos más generales, el "indigenismo" constituye un campo de disputa acerca de la identidad nacional, el poder regional y los derechos, que coloca a los "indios" en el centro de la política, la jurisprudencia, la política social o los estudios relativos al tema. Un elemento fundamental tiene que ver con el otorgamiento de un status especial a los indígenas o a las comunidades indígenas, pero tal reconocimiento no tiene un significado unívoco. En su auge (c. 1910s-1940s), el indigenismo estuvo caracterizado por una gran diversidad de posiciones políticas y modos de pensamiento racial en toda América Latina.[4]

2 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 45-113; Irurozqui, "Partidos políticos y golpe de estado en Bolivia".

3 Sobre la idea de situaciones coloniales como sitios de experimentación legal, ver Comaroff, "Colonialism, Culture, and the Law", 310-311.

4 De la Cadena, *Indigenous Mestizos*, 63-68, 84-85, 127-128; Knight, "Racism, Revolution, and Indigenismo"; Mallon, "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America"; Zoila Mendoza, *Shaping Society through Dance*, 49-55; Poole, *Vision, Race, and Modernity*, 182-187; Peter Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*, 32-35; Deborah Poole, "Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana". Aunque los políticos, intelectuales y abogados indigenistas en toda América Latina se consideraban a sí mismos generalmente defensores de lo indígena, el indigenismo se caracterizó por adoptar diversas tendencias políticas que van desde la izquierda hasta la derecha. Algunos indigenistas establecieron vínculos estrechos con los movimientos indígenas y respaldaron abiertamente sus demandas de tierra y autonomía política; otros asumieron un enfoque tutelar destinado a mantener a esos movimientos bajo control estatal. Mientras que algunos trabajos recientes han investigado las dimensiones intelectuales y culturales del indigenismo boliviano, su impacto sobre la política estatal y la ley a principios del siglo XX no ha sido plenamente reconocido.

En Bolivia, el indigenismo no se volvió la plataforma de un movimiento o partido político específicos, como sucedió en México y Perú.[5] De todos modos, una camada importante de políticos del Partido Republicano abanderó iniciativas de política indigenista, particularmente en las sesiones legislativas de la década de 1920. Los indigenistas más influyentes esquivaron la cuestión de la tierra y, más bien, centraron su atención sobre la educación y las leyes.

Al diseñar las políticas concernientes a escuelas, tribunales e impuestos, los legisladores indigenistas de Bolivia mezclaron nociones dieciochescas de derechos individuales e igualdad con propuestas abiertas para "leyes de excepción". En las décadas posteriores a la Independencia, los legisladores habían consagrado los derechos individuales de los ciudadanos (varones) en las constituciones bolivianas y rechazado un marco legal diferenciado para los indígenas. Pese a todo, mediante decretos y leyes de menor rango, los legisladores y gobiernos del siglo XIX incluyeron tanto derechos como restricciones específicamente para los indígenas dentro del corpus legal moderno. Y, sutilmente, estas leyes secundarias resucitaron el concepto de casta colonial para perpetuar un *status quo* jerárquico.[6] En la década de 1920, los legisladores indigenistas de Bolivia fueron mucho más allá: diseñaron propuestas abiertas para la creación de instituciones judiciales separadas. Durante los años de gobierno del Partido Republicano (1920-1934), el Congreso debatió una ola de iniciativas de ese tipo, para instituir leyes de excepción, tribunales y patronatos indígenas (agencias del Estado para asuntos indígenas).[7]

Al final, los legisladores de principios del siglo XX nunca llegaron a crear una legislación diferenciada para los indígenas. Tampoco crearon un patronato

5 Ann Zulawski, "Hygiene and 'the Indian Problem'", 111.

6 Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos*, 48-54. Por ejemplo, la ley de 1886 que versa sobre los deberes de la Policía de Seguridad hacía a la policía responsable de la protección de los indígenas (Araoz, *Nuevo digesto de legislación boliviana*, 1:169).

7 Las ideas sobre la protección al indígena se difundieron durante el período de gobierno del Partido Liberal, pero las iniciativas legislativas plenamente elaboradas no fueron muy frecuentes antes de 1920. Una temprana propuesta de leyes y tribunales especiales se discute en Irurozqui, "¿Qué hacer con el indio?", 563–564. El período de los gobiernos del Partido Republicano se prolongó desde 1920 a 1934 (incluyendo a sus sucesores: el salamanquista Partido Republicano Genuino y el Partido Nacionalista de Hernando Siles).

o tribunal indígenas. Sin embargo, nunca dejaron de promover tales esquemas. Sus debates legislativos presentaban una paradoja: los indígenas eran considerados iguales ante la ley, pero, al mismo tiempo, eran considerados como sujetos inferiores de un gobierno neo-colonial, que necesitaban ser protegidos y "civilizados". Sin duda, los legisladores promovían estos planes para sofocar un nuevo ciclo de conflictos rurales que se había desatado por el reinicio de las ventas de tierras comunales y los abusos que las autoridades locales perpetraron en contra de los indígenas. Pero, las leyes no fueron sencillos instrumentos de control. Algunos defensores de las leyes de excepción apoyaban abiertamente las demandas indígenas de reformar las instituciones judiciales corruptas, ampliar la educación y disciplinar a los representantes locales del Estado.

Este capítulo y el siguiente estudian la trayectoria de la política estatal respecto a la educación y justicia indígenas, el surgimiento de una nueva camada de líderes indígenas y los usos que éstos le daban a la ley. El Capítulo 2 examina estos asuntos a nivel nacional; por su parte, el Capítulo 3 se concentra en el Departamento de Cochabamba. Los líderes indígenas de las décadas después de 1900 no se afiliaron nunca al Partido Republicano ni a ningún otro partido político o repartición estatal. No obstante, intervinieron continuamente en los espacios políticos nacionales. Al hacerlo, influyeron en los debates legislativos de las décadas de 1910 y 1920, así como fueron influenciados por ellos. Para presionar por sus reclamos de tierras, educación y justicia, una y otra vez, los dirigentes comunales explotaron astutamente el ambiguo estatus de las iniciativas legislativas de la década de 1920. Demostraron que la ley podía ser un instrumento de lucha, así como una herramienta de dominación.[8] A la larga, las autoridades nacionales llegaron a considerar a la ley misma –en manos de indígenas instruidos– como un arma subversiva.

Las raíces de los caciques apoderados

Los políticos del Partido Liberal que tomaron el poder después de 1900 se propusieron terminar lo que sus antecesores conservadores habían empezado: construyeron un sistema intrincado de vías férreas que conectaban a Bolivia con el exterior (ver mapa 1). Cuando estas vías fueron concluidas, los valores de la tierra en áreas distantes incrementaron su valor, dando lugar a una segunda ola de ventas y toma de tierras comunales entre 1905 y 1915. A diferencia del período de expropiación de finales del siglo XIX, que se concentró en cantones donde ya existían haciendas, la segunda fase supuso incursiones en áreas donde las comunidades aún permanecían fuertes. Y aunque los efectos más devastadores se dieron, una vez más, en el altiplano paceño, súbitamente, las comunidades situadas en

8 Sobre tal dinámica, ver Comaroff, "Colonialism, Culture, and the Law".

regiones previamente protegidas de la expansión de la hacienda empezaron a experimentar sus consecuencias.[9]

Con el reinicio de las ventas de tierras, el campo –y, desde entonces, también la ciudad– se volvió el contexto de una renovada movilización de las comunidades indígenas. Sobre la base de la experiencia de los "apoderados" de fines del siglo XIX, una nueva generación de líderes indígenas, conocidos como "caciques apoderados", articularon un movimiento legal de base amplia para recuperar las tierras usurpadas.[10] Hacia 1917, sus redes habían adquirido una dimensión inequívocamente nacional. Varones quechuas y aymaras afiliados a este movimiento provenían de cinco departamentos del país: estaban activos en casi todas las provincias de La Paz, las zonas altas de Cochabamba, la parte occidental de Oruro, el Norte de Potosí y algunos valles de Chuquisaca, donde algunos ayllus del altiplano todavía poseían tierras.[11] En ninguna otra parte de los Andes, los movimientos indígenas de principios del siglo XX lograron un tal grado de coordinación nacional.[12]

En el transcurso de casi dos décadas, los caciques apoderados emprendieron campañas por la tierra, la educación y los derechos, en gran medida, presentando memoriales a las autoridades estatales. En y por sí misma, tal presentación de memoriales era una práctica común, que se remontaba hasta la época colonial. La práctica desarrollada por los apoderados de las décadas de 1910 y 1920 resalta por su nada frecuente grado de coordinación y colaboración. En efecto, desde la sede de gobierno en La Paz, los caciques apoderados de muchas regiones implementaron una difusión altamente coordinada de querellas a todos los niveles de gobierno, por medio de periódicos simpatizantes y de sus propios boletines.

9 Rodríguez, "Expansión del latifundio o supervivencia de las comunidades indígenas?"; Rivera, "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano"; Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*; Klein, *Haciendas and Ayllus*; Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*; Mamani, *Taraqu*; Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia".

10 Cacique es el término en castellano para kuraka o mallku; el apoderado es un representante legal con poder notariado. Los significados específicos de "cacique apoderado" están esbozados en el siguiente acápite de este capítulo. Aunque mi investigación se centró en la trayectoria de la red en Cochabamba, el análisis de este capítulo y el próximo se basa también en el trabajo pionero de investigadores bolivianos cuya investigación sobre los caciques apoderados se ha concentrado principalmente en el altiplano de La Paz. Los siguientes estudios fueron particularmente importantes: Mamani, *Taraqu*; Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'"; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*; Choque, "De la defensa del ayllu a la creación de la República del Qullasuyu"; Choque, et al., *Educación Indígena*; Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*; Leandro Condori Chura y Esteban Ticona Alejo, *El escribano de los caciques apoderados*.

11 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 608.

12 Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 782. No se han investigado suficientemente los vínculos de los caciques con los líderes de tierras bajas. De todos modos, Albó destaca que varias autoridades de los chiriguanos, en el Chaco, tomaron contacto con la red de Nina Qhispi antes de la guerra (ibid., 795).

Aunque algunos de los caciques apoderados estuvieron implicados en grandes rebeliones, su práctica política se centró, sobre todo, en la ley.

¿Cómo se puede explicar el surgimiento de este movimiento extraordinario de caciques y caciques apoderados? ¿Y cómo establecieron y mantuvieron una red nacional altamente coordinada? Por donde se mire, un conflicto de tierras en 1914, sucedido en la provincia paceña de Pacajes (actualmente Gualberto Villarroel), constituyó, sin duda, una especie de momento fundacional para los caciques apoderados.[13] En 1913, cuando se concluyó la construcción de la línea férrea que vinculaba las lejanas regiones del altiplano con las costas del Pacífico, el territorio de Pacajes y otros lugares que habían permanecido relativamente protegidos se hicieron vulnerables a la invasión de gente de afuera.[14] Cuando un hacendado de los alrededores empezó a invadir las tierras del ayllu Ilata, el indígena originario Martín Vásquez partió hacia Lima en busca de títulos de composición coloniales para confirmar los derechos de la comunidad a sus tierras, en consonancia con la ley de 1883. En marzo de 1914, Vásquez retornó a La Paz y convocó a una asamblea en la calle Sagárnaga, ubicada en el centro del barrio indígena de La Paz (ver imagen 2). Como espacio reservado para la reflexión colectiva y la toma de decisiones, la asamblea era un elemento importante de la política de las comunidades indígenas y una estrategia de larga duración de los movimientos sociales andinos.[15] En esta ocasión, se reunieron 100 delegados –de La Paz, Potosí, Sucre y Cochabamba– para deliberar sobre el contenido de los manuscritos que Vásquez había recuperado.[16]

Aunque no era un dirigente reconocido por la comunidad, Vásquez tenía el apoyo de los apoderados que habían estado ligados al líder de la rebelión de 1899, Zárate Willka. También reclutó a las autoridades comunales –jilacatas y alcaldes– para que liderasen el movimiento. En otra asamblea de 1914, realizada en el cantón Callapa de Pacajes, estas autoridades indígenas designaron a Vásquez como apoderado general de los "ex-comunarios".[17] Adicionalmente, Vásquez contaba con el asesoramiento de profesionales no-indígenas. El abogado Eusebio Monroy acompañó a Vásquez a Lima y se dice que ayudó a organizar la asamblea en la calle Sagárnaga. Se menciona que Monroy habría pertenecido al Partido Republicano que, en su momento, se había comprometido a ayudar a los indígenas en la recuperación de las tierras usurpadas.[18]

13 Mamani, *Taraqu*, 63-68; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 42-52.
14 Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 135.
15 Thomson, *We Alone Will Rule*, 49-50, 267, 273, 277; Forrest Hylton y Sinclair Thomson, "Ya es otro tiempo el presente", 10.
16 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 606-607.
17 Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 135; Gonzalo Flores, "Una indagación sobre movimientos campesinos en Bolivia", 39-49.
18 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 611.

Imagen 2. La calle Sagárnaga, en el barrio indígena de La Paz, *circa* 1914. *Cortesía de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos (Prints and Photographs Division, Stereograph Collection, LC-USZ62-136383).*

Rápidamente, la iniciativa de Vásquez en defensa de la tierra comunal adquirió un amplio alcance multi-regional.[19] Para convocar a los delegados a la asamblea, emisarios de La Paz viajaron a Cochabamba, Oruro y Potosí. Aunque el movimiento de Vásquez prefería las tácticas legales, la evidencia sugiere que sus integrantes también consideraban otras posibles formas de presión. De hecho, mientras se realizaba la asamblea en la calle Sagárnaga, ocurrieron muchas

19 Puede que su red haya establecido vínculos con el movimiento de Rumi Maqui en el Perú. Ver Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 45-46; Jacobsen, *Mirages of Transition*, 337-343.

revueltas. Un levantamiento de 1914 en la provincia de Pacajes, de donde Vásquez era originario, pretendía realizar grandes cambios que incluían la devolución de las tierras usurpadas, el gobierno de cantones y vice-cantones a cargo de indígenas designados entre ellos mismos, la elección de representantes indígenas al Congreso, la exención de los jóvenes del servicio militar, la abolición del trabajo servil y los impuestos, y leyes "nuevas".[20] Poco después del levantamiento, Vásquez y otros indígenas fueron arrestados bajo cargos de sedición. El caso fue archivado por falta de pruebas, sin embargo Vásquez desapareció finalmente del movimiento; sus seguidores empezaron a cuestionar su autoridad, debido a que había establecido lazos con aliados no indígenas de dudosa confiabilidad.[21]

Antes de salir del movimiento, Vásquez nombró a Santos Marka T'ula como su sucesor. Proveniente de la misma comunidad que Vásquez, Marka T'ula proclamaba ser descendiente de los caciques coloniales mencionados en los documentos que su antecesor había recuperado en Lima. En medio de las campañas legales impulsadas por el liderazgo de Marka T'ula se dieron dos grandes levantamientos: en Jesús de Machaqa (La Paz) en 1921 y Chayanta (Norte Potosí) en 1927. En Jesús de Machaqa, el detonante de la revuelta fue un corregidor abusivo que explotaba a los indígenas; en Chayanta, no sólo los comunarios sino también los colonos se levantaron en contra de los abusos y la usurpación de tierras comunales. Aunque difirieron en alcance y estrategia, ambas rebeliones pusieron en evidencia las demandas encabezadas por los caciques apoderados: por la tierra, las escuelas y el poder local.[22]

Aparte de la red conducida por Santos Marka T'ula, en la década de 1920 surgió un segundo grupo de apoderados, liderados por el educador aymara Eduardo Leandro Nina Qhispi. Hasta cierto punto, las visiones y estrategias de los dos líderes se superpusieron, reproduciendo, en cierta forma, las características propias a los proyectos indígenas en esa época. Tanto Marka T'ula como Nina Qhispi trabajaron sin descanso por la restitución del territorio comunal mediante la invocación a una inspección general de los linderos de la tierra. También demandaron derechos específicos, tal como la protección contra el abuso, para

20 Flores, "Una indagación sobre movimientos campesinos en Bolivia", 44-45.
21 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'".
22 Sobre Jesús de Machaqa, ver Choque, *La masacre de Jesús de Machaca*; Choque y Ticona, *Sublevación y masacre de 1921*. Sobre Chayanta, ver Hylton, "Tierra común"; Langer, "Andean Rituals of Revolt"; Langer, "Land Struggles, Interethnic Alliances and New Kurakas"; René Arze Aguirre, *Guerra y conflictos sociales*; Harris y Albó, *Monteras y guardatojos*. Los objetivos políticos de estas y otras rebeliones, además de sus conexiones con las redes de caciques apoderados, fueron expuestos por investigadores aymaras que integran el Taller de Historia Oral Andina (THOA). Las investigaciones del THOA mostraron de qué manera tanto los levantamientos como las redes políticas expresaban un multifacético "proyecto comunal". Ver Rivera, "Taller de historia oral andina", 83-84; Marcia Stephenson, "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere", 105.

que fuesen incorporados en el corpus de la legislación republicana.[23] Aunque ambos líderes se asentaron en la ciudad de La Paz, viajaban frecuentemente al campo para difundir la legislación favorable o promover deslindes (demarcación de linderos de la tierra) y escuelas. Como lo demostró el historiador Carlos Mamani, sus demandas de restitución territorial fueron también proyectos de autodeterminación política.[24]

Si bien compartían convicciones políticas fundamentales, había importantes diferencias que distinguían a estos líderes. Oriundo de Curahuara (Pacajes), Santos Marka T'ula nació alrededor de 1879 y fue uno de los primeros apoderados indígenas en pretender parentesco con los "caciques de sangre" (descendientes de la nobleza andina). Aunque sus esfuerzos se centraban en la defensa y recuperación de las tierras comunales, Marka T'ula no se limitó a desarrollar sus actividades en el campo; mantuvo lazos estrechos con la Federación Obrera Local (FOL), una organización anarquista de La Paz, y abanderó una identidad política inclusiva que integraba a los indígenas tanto rurales como urbanos.[25] A su vez, Eduardo Leandro Nina Qhispi venía de Taraqu (Ingavi), una zona de tierra excepcionalmente fértil cercana al Lago Titicaca. Al igual que la de Marka T'ula, la comunidad donde vivía Nina Quispi prácticamente se había librado de los efectos de la expansión de las haciendas durante la época colonial. La comunidad de Nina Qhispi también estuvo protegida de las ventas de tierra realizadas a fines del siglo XIX, pero fue totalmente expropiada durante las revisitas que se realizaron entre 1905 y 1915. Cuando, en 1920, los ex-comunarios (desde entonces colonos de hacienda) intentaron recuperar sus tierras comunales, Nina Qhispi tuvo que huir a La Paz para evitar la represión policial. Aunque viajaba al campo para crear escuelas y promover deslindes, Nina Qhispi echó sólidas raíces urbanas, relacionándose con las organizaciones obreras, e inmerso, sobre todo, en el campo de la educación.

El extraordinario compromiso de Nina Qhispi con la educación y alfabetización distinguía su personalidad política de la figura pública de Marka T'ula. Si bien Nina Qhispi nunca tuvo una escolarización formal, se comprometió personalmente en la promoción de escuelas rurales y urbanas, además de servir como instructor. Después de aprender a leer por su cuenta, convirtió a su casa en una escuela improvisada para hijos de matarifes, integrantes de uno de los gremios más importantes en La Paz. Los años siguientes muestran a Nina Qhispi cada vez más dedicado al campo de la educación. En mayo de 1930, convocó a un Congreso Indígena en La Paz para discutir asuntos pedagógicos.[26] Ese mismo

23 Para un ejemplo de tales demandas, ver AHHCN, 64-20, 1923, fols. 1v–1r.
24 Mamani, *Taraqu*, 130.
25 Ibid., 143-144; Zulema Lehm y Silvia Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 40-43; Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 145.
26 Mamani, *Taraqu*, 128-34; Ticona, "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi".

año, también en La Paz, creó la Sociedad Centro Educativo "Kollasuyo". Esta Sociedad se dedicó a organizar escuelas tanto en las comunidades rurales como en las haciendas, además de trabajar para defender a las comunidades cuyas tierras habían sido amenazadas o ya tomadas por los hacendados.[27] Nina Qhispi se auto-identificaba como el apoderado general y fundador de la Sociedad Kollasuyo; nunca pretendió para sí el título de cacique.

A no dudarlo, Marka T'ula también promovió la creación de escuelas: en 1928 creó el Centro Bartolomé de las Casas, un instituto educativo de La Paz que fundó escuelas afiliadas en comunidades rurales.[28] Pero, Marka T'ula no era completamente alfabetizado y nunca trabajó como profesor. Para redactar memoriales escritos a las autoridades locales y nacionales, se apoyaba en escribanos, en sus sobrinos y en su extraordinaria capacidad para memorizar textos. La experiencia personal de cada líder ayuda a entender la manera en que cientos de otros apoderados dominaban y, así, manipulaban los manuscritos, las leyes y los títulos de tierras.[29]

Si la relación que tenían Nina Qhispi y Marka T'ula con la palabra escrita era diferente, lo mismo ocurría con su estilo y discurso públicos. En contraste con la práctica política de Marka T'ula, la de Nina Qhispi estuvo caracterizada por un reconocimiento explícito de los ritos e instituciones republicanas. Por ejemplo, el educador aymara organizó a los niños de su barrio en La Paz para marchar en un desfile cívico, y aplaudió los esfuerzos del Colegio Militar de Ejército.[30] Si, por otra parte, Marka T'ula se identificó con una posición pacifista durante la guerra del Chaco (1932-1935), Nina Qhispi, en cambio, manifestó su apoyo a la causa bélica. En una misiva al Presidente Daniel Salamanca, escrita probablemente en 1932, Nina Qhispi se comprometió a inculcar "en las escuelas indígenas el deber de sacrificarnos por nuestra hermosa bandera nacional y por nuestra amada patria". La participación en desfiles cívicos y el ofrecimiento de respaldo al honor de la nación en medio de la guerra eran formas de presentación pública, que mostraban a Nina Qhispi y otros indígenas como "integrantes leales de la nación".[31]

Las preocupaciones de Nina Qhispi por el patriotismo, la "civilización" y el "progreso" no eran, empero, sólo máscaras que encubrían fines subversivos. Más bien, él sugería que el reconocimiento del territorio y la autonomía indígenas

27 Mamani, *Taraqu*, 132. Ver también, Archivo de La Paz (en adelante ALP), Expedientes de la Prefectura (en adelante PE), Caja 346; Vitaliano Soria Choque, "Los caciques-apoderados y la lucha por la escuela", 63-68, 72, 75.

28 Soria, "Los caciques-apoderados y la lucha por la escuela", 63-68.

29 Sobre la auto-educación de Nina Qhispi, ver Mamani, *Taraqu*, 127-130. Acerca de las formas vernáculas de alfabetización en los Andes, ver Mercedes Niño-Murcia, "Papelito manda".

30 Mamani, *Taraqu*, 132-134.

31 ALP, PE, Caja 346 [1933], "De los títulos de composición", 11; María Lagos, "Livelihood, Citizenship, and the Gender of Politics", 219.

podían ser la base para el avance de la nación, el medio apropiado para la "renovación" de un país empantanado en el conflicto y la violencia. A través de la promoción de los deslindes, la Sociedad Kollasuyo también prometió crear armonía entre los indígenas: "que [hay] no luchas entre indígenas", decía un documento de creación de una filial de la Sociedad en Pucarani. "Todos hermanos de la misma raza, y la misma raza y la misma lengua". En suma, la Sociedad Kollasuyo se dirigió a las tensiones inter- e intra-comunitarias desatadas por la venta de tierras, así como encaró la confrontación entre comunidades y hacendados. Por medio de sus peticiones y su práctica política, la asociación vinculaba la solidaridad indígena con una visión de armonía intercultural.[32]

Tal vez, la diferencia entre Nina Qhispi y Marka T'ula se expresa mejor como un contraste en la forma de enfocar la historia y la ley. Un aymara letrado que conocía bien a ambos hombres, el escribano Leandro Condori Chura, caracterizó la diferencia entre ambos como una división entre los "caciques", aquellos identificados con Marka T'ula, y los "apoderados", identificados con Nina Qhispi. Aunque las líneas divisorias entre los dos grupos no eran fijas, Condori sugirió que Marka T'ula y sus seguidores respetaban las "leyes antiguas", de la Corona de España, mientras que Nina Quispi, como apoderado, afincaba su trabajo en las "leyes recientes" o "leyes especiales", o sea, en las leyes de la República.[33] Es nomás cierto que la fascinación de los caciques por épocas anteriores contrasta marcadamente con la interpretación más moderna de la historia que tenía el apoderado Nina Qhispi quien, por su parte, valoraba la "renovación". Nina Qhispi no sólo dominaba la palabra escrita sino que forjó una identidad en torno a la capacidad de leer y escribir, el manejo legal y su propio estatus profesional como educador.

Pese a las muchas diferencias discursivas y de estilo político, en última instancia, Nina Qhispi y Marka T'ula perseguían objetivos similares. Ambos se caracterizaron por su atención a la ley y una persistente intervención en la esfera pública.[34] Los dos líderes hacían peticiones a todos los niveles de gobierno, publicaban artículos en periódicos nacionales, editaban sus propios boletines, difundían leyes, se entrevistaban con funcionarios de gobierno y creaban instituciones públicas. Durante aproximadamente dos décadas, sin tregua, ambos

32 ALP, PE, Caja 346 [1933], "De los títulos de composición", 5. Sobre la visión intercultural de Nina Qhispi y su significación persistente, ver Mamani, *Taraqu*, 150-153; Ticona, "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi".

33 Condori y Ticona, *El escribano de los caciques apoderados*, 118-121. Para el énfasis que Marka T'ula puso en la ley colonial, ver también Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 624.

34 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 107-108. Aunque Nina Qhispi nunca fue identificado como cacique y era considerado más cercano a los preceptores, algunos caciques apoderados secundaron sus esfuerzos. De igual manera, algunos preceptores probablemente sirvieron a los caciques como escribanos. Ver Mamani, *Taraqu*, 127-132.

focalizaron su atención en asuntos de tierras, educación, discriminación y poder local. Por último, aunque Santos Marka T'ula se identificaba a sí mismo como cacique, ambos líderes eran apoderados, es decir, representantes legales. Sea que se inspiraran en el lenguaje colonial o republicano, Nina Qhispi y Marka T'ula compartían una característica esencial: estudiaban, preservaban y transmitían títulos de tierras, "libros de quejas", peticiones y leyes.[35] Lo que estaba en juego no era sólo el contenido de la ley, sino quienes tendrían el conocimiento de ella –y a quienes sería entregado dicho conocimiento.

De los caciques coloniales a los caciques apoderados de la república

Los movimientos organizados por Nina Qhispi, Marka T'ula, y cientos de otros líderes comunales quechuas y aymaras menos conocidos, se desarrollaron en base a las redes de apoderados de fines del siglo XIX, aunque la segunda generación de representantes legales difería de aquella en aspectos significativos. En las décadas de 1910 y 1920, los indígenas apoderados forjaron una red mucho más amplia que la anterior, sustentada en extensos lazos trans-regionales y multilingües (ver imagen 3).[36] Si, por su parte, los apoderados del siglo XIX se asesoraron recurriendo a abogados no indígenas, la nueva camada terminó dependiendo de sus propios escribanos. Los apoderados del siglo XX no sólo buscaron evitar invasiones a las tierras comunales sino recuperar territorios que estaban ocupados por haciendas establecidas desde tiempos previos.[37] Por último, mientras que los apoderados del siglo XIX fungían como delegados legales para grupos amplios de ayllus o comunidades; sólo los apoderados del siglo XX revivieron el título de cacique de la época colonial. De hecho, los peticionarios indígenas de Cochabamba rara vez utilizaban el término "apoderado". En vez de ello, se referían a sí mismos generalmente como "caciques", "caciques principales", "originarios principales" o "caciques originarios".[38] En respuesta a la intensificación del asalto a las comunidades indígenas a principios del siglo XX –con sus consecuencias económicas, culturales y políticas–, los líderes comunales buscaron en el pasado colonial la inspiración para revivir el cargo de cacique como máxima autoridad, pero ellos confirieron a esa figura significados nuevos, muy diferentes de los tradicionales.

35 THOA, "Indigenous Women and Community Resistance", 153, 176, y 183 n. 20.
36 Algunos habían luchado junto a Zárate Willka, pero también había muchos recién llegados.
37 Para ejemplos, ver Mamani, *Taraqu*, 139; Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 136-137; Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 645; Langer, "Land Struggles, Interethnic Alliances and New Kurakas".
38 Los caciques apoderados de La Paz insistieron en ser también llamados "caciques principales" y "caciques-gobernadores" (Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 608).

Imagen 3. Caciques apoderados, década de 1920. El hombre arrodillado –en el centro de la primera fila– que porta una cruz es muy probablemente Santos Marka T'ula. *Fot. Julio Cordero. Cortesía del Archivo de la Familia Cordero.*

En tiempos coloniales, el cacique o kuraka (término quechua para designar al "señor étnico") era el delegado de más alto nivel de un extenso linaje de ayllus y el representante oficial de la comunidad ante el Estado. En términos más simples, "cacique" quería decir gobernador de una comunidad indígena. Aunque el Estado colonial asociaba a los caciques con la subordinada "república de indios", las autoridades coloniales otorgaban a los caciques honores y privilegios de nobles, así que los caciques se convirtieron en señores nativos hispanizados. Pero estos representantes estatales privilegiados estaban también obligados ante las comunidades indígenas. Y, desde la perspectiva local, los caciques no eran únicamente administradores sino defensores de los recursos de la comunidad. Cuando se requería de acción judicial para preservar un territorio, los caciques llevaban los asuntos de la comunidad a los tribunales. Asimismo, eran los guardianes del archivo de la comunidad: una fuente sagrada de información sobre las posesiones, obligaciones y el pasado de la comunidad.[39] Algunas veces, las mujeres fungieron como "cacicas", pero los caciques coloniales eran normalmente varones.[40]

39 Thomson, *We Alone Will Rule*, 30, 43, 48, 57; Serulnikov, *Subverting Colonial Authority*, 26.
40 Según las reglas de sucesión hereditaria en los Andes, las mujeres podían ejercer el poder. Bajo determinadas condiciones, el Estado colonial reconocía también a las autoridades femeninas.

Poco después de la Independencia, Simón Bolívar abolió el cargo de cacique colonial.[41] Sin embargo, en muchos lugares de Bolivia la abolición legal simplemente formalizó una situación que ya se existía *de facto*. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el "cacicazgo" había entrado en crisis, debido, en gran medida, a los conflictos políticos desencadenados por el "reparto" –la distribución mercantil obligada de bienes a cargo de los corregidores (funcionario de cantón designado por el Estado).[42] En La Paz, este derrumbamiento de la legitimidad del cacique ocasionó que la autoridad política se alejase de la elite étnica, mientras que el poder se transfirió a una jerarquía religiosa y política local, que rotaba entre los miembros de la comunidad.[43] En Potosí, los caciques siguieron siendo una fuerza importante, pero la crisis del siglo XVIII produjo un nuevo parámetro de legitimidad política. A medida que la aristocracia nativa perdía estatus y autoridad ante los ojos de los comunarios, las comunidades rechazaban el principio del poder hereditario; reivindicaban, más bien, el derecho a escoger caciques en base a su capacidad para proteger la vida social y económica del ayllu.[44] Los caciques coloniales de Cochabamba, en cambio, afincaban su autoridad tanto en su ascendencia como en función de su riqueza personal: sostenían que su afluencia los hacía eficientes recaudadores del tributo. Durante el siglo XVIII, en Tapacarí, los caciques se tornaron tan aferrados a su propia prosperidad que perdieron el respeto de sus comunidades.[45]

A lo largo del siglo XIX, en buena parte de los Andes, los caciques se volvieron hacendados o corregidores.[46] Los reformadores borbónicos habían eliminado el puesto de corregidor después de las rebeliones indígenas de 1780, pero los gobiernos que se sucedieron después de la Independencia restauraron la posición,

Pero los principios de sucesión hereditaria se volvieron más rígidamente determinados según el género bajo el dominio colonial, puesto que los españoles consideraban a las mujeres "incompetentes" por naturaleza, insistían en la primogenitura y veían al poder de las mujeres en términos restringidos. (Thomson, *We Alone Will Rule*, 34-35; Roger Rasnake, *Domination and Cultural Resistance*, 116). En el siglo XVI, el virrey Toledo intentó hacer que la posición heredada del kuraka se convierta en una designación del Estado; aunque el intento no prosperó, Toledo sí formalizó el papel del Estado en controlar la sucesión de los kurakas (Larson, *Cochabamba*, 71-72).

41 Para este decreto, ver Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 26-27.

42 Thomson, *We Alone Will Rule*, 64-139; ver, sobre todo, 70, 136-137. El cacicazgo es el sistema de gobierno de la comunidad indígena encabezado por un cacique.

43 Ibid., 11-12.

44 Serulnikov, *Subverting Colonial Authority*, 21-26, 34, 62.

45 Larson, *Cochabamba*, 152-170, 282; Brooke Larson y Rosario León, "Markets, Power, and the Politics of Exchange in Tapacarí".

46 Sobre el destino de los caciques y la política colonial respecto a ellos después de las rebeliones de la década de 1780, ver Thomson, *We Alone Will Rule*, 232-68; Charles Walker, *Smoldering Ashes*, 61-64, 74-75, 209-212; Arze, "El cacicazgo en las postrimerías coloniales"; María Luisa Soux, "Autoridades comunales, coloniales y republicanas".

aunque a un nivel más bajo. El corregidor era ahora designado por el subprefecto como cabeza del cantón y sustituía al cacique como el encargado responsable de la recaudación del tributo.[47] En un esfuerzo por preservar su poder en el nuevo contexto republicano, los antiguos caciques, quienes ya no detentaban el poder legal, trataron de obtener una posición en la burocracia local emergente. Se esforzaron, también, por conservar sus derechos a las "tierras cacicales", apelando a la ley de 1831, que declaraba "a favor de los caciques extinguidos de sangre y sus legítimos descendientes, la propiedad de los terrenos que como tales poseían [...] en el tiempo del gobierno español".[48]

En algunas regiones de Chuquisaca y Potosí, los caciques o kurakas mantuvieron el nombre después de la Independencia, pero ya no eran más los líderes principales. Más bien, se convirtieron en un cierto equivalente de los jilacatas coloniales, es decir, en dirigentes de los ayllus locales. Los jilacatas, como tales, se prolongaron hasta tiempos republicanos como representantes de ayllus, empero, sus funciones eran limitadas. Por ejemplo, los corregidores utilizaron a los jilacatas para reclutar mano de obra para los trabajos públicos y privados.[49] Los jilacatas también zanjaban los conflictos entre comunarios, ayudaban a la recaudación del tributo y preservaban los documentos de la comunidad y la información que contenían sobre los linderos de tierras. Otra posición de importancia en las comunidades indígenas, tanto en tiempos coloniales como republicanos, era la de alcalde. Como los jilacatas, los alcaldes jugaban un papel clave en la administración de la justicia local; fueron también actores centrales en el movimiento de caciques apoderados del siglo XX.[50] Aunque los nombres de "cacique" y "kuraka" aparecen ocasionalmente en la documentación del siglo XIX –y aun del XX– de Cochabamba y otras regiones, estas apariciones esporádicas no tenían las connotaciones de la época colonial. El término se refería ahora a una autoridad comunal con deberes circunscritos localmente, o a un "mayordomo" (capataz de hacienda) o, a veces, inclusive a un advenedizo local.[51] En síntesis, la desaparición de los señores étnicos

47 Ciertas elites no indígenas, que no eran corregidores, también asumieron este deber (Platt, "The Andean Experience of Bolivian Liberalism", 284-87). Sobre los corregidores en tiempos republicanos, ver también Thomas Abercrombie, *Pathways of Memory and Power*, 86-90.

48 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 75-76; Soux, "Autoridades comunales, coloniales y republicanas", 101-102.

49 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 96; Larson, "Andean Highland Peasants", 660-62. Sobre los jilacatas y alcaldes en tiempos coloniales, y la transformación de sus responsabilidades en el siglo XVIII, ver Thomson, *We Alone Will Rule*, 45-53, 262-277.

50 Acerca de los deberes de los jilacatas y alcaldes en los siglos XIX y XX, ver Medinaceli, "Redefinición de las comunidades", 7; Abercrombie, *Pathways of Memory and Power*, 87. El jilacata era la más alta autoridad dentro del ayllu; el alcalde lo seguía en rango.

51 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 96; Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 64-65; Guillermo Urquidi, *Títulos y documentos relativos a la propiedad municipal de Vacas*; Archivo del Juzgado de Instrucción de Punata, G. M. vs. R. G., 1892.

siguió varias trayectorias regionales, pero, después de la Independencia, el líder comunal de alto nivel y autorizado por el Estado disminuyó en importancia en todas partes.[52]

En vista de la deslegitimación de los caciques en el transcurso del tardío siglo XVIII, y la transformación de muchos de ellos en propietarios de tierras privadas en el XIX, sorprende que las comunidades indígenas retomaran el título durante las primeras décadas del siglo XX. Los dirigentes comunales recuperaron el título de cacique únicamente para investirlo de una nueva significación. Tal como lo planteó un grupo de indígenas en una petición de 1924, "legalmente se considera abolidas nuestras costumbres, casicasgos etcetera y sin embargo ellos se mantienen entre nosotros".[53] Esta conmovedora afirmación señala un proceso de recreación; invoca a un líder muy diferente del cacique colonial, alguien con raíces en la comunidad que se mantiene "entre nosotros". A no dudarlo, los caciques del siglo XX pretendían, a menudo, ser descendientes de los caciques tradicionales de sangre, que aparecían en los documentos que recuperaron de archivos remotos. Pero estos hombres no eran realmente caciques de sangre. Lo más probable es que los caciques del siglo XX fueran comunarios que detentaban importantes puestos en la comunidad (como alcaldes o jilacatas), que tenían experiencia y eran confiables; habían surgido de la base comunal y se debían a ella.[54] Es posible, incluso, que el puesto de cacique rotara entre los comunarios, exactamente como la posición de alcalde o jilacata. Los hombres que se presentaban como caciques de comunidades, provincias y departamentos aparecían en peticiones a las autoridades de gobierno primero como "indios originarios" o "comunarios". Después de encabezar grandes demandas, estos mismos caciques podían reaparecer como simples firmantes del memorial de un cacique posterior.[55]

Debido a que eran designados por la comunidad en vez de serlo por el Estado, los caciques apoderados no llegaban a ser intermediarios oficiales. De todos modos, a principios del siglo XX las comunidades indígenas revivieron esta figura colonial, precisamente porque ofrecía la perspectiva de mediación externa que más se necesitaba.[56] Además, los caciques apoderados demandaron

52 Larson, *Cochabamba*, 355.

53 Archivo Histórico de la Prefectura de Cochabamba (en adelante AHPC), Expedientes (en adelante Exp.), Los indígenas del Departamento de Cochabamba, y de los demás Departamentos, al Señor Presidente de la República, 1924, fols. 7r-7v (en adelante Los indígenas).

54 Mamani, *Taraqu*, 56, 158. Ver también Choque, "De la defensa del ayllu a la creación de la República del Qullasuyu", 466-469; Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 97.

55 Esta naturaleza transitoria tenía que ver con el sistema de autoridad rotativo, así como con los problemas de representación y faccionalismo que podían surgir en condiciones de explotación y represión extremas (Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 131).

56 Una característica clave del papel del cacique colonial fue mantener contactos con el mundo exterior y la capacidad de coordinar acciones entre los ayllus (Thomson, *We Alone Will Rule*, 275).

reiteradamente el reconocimiento oficial –gubernamental– a su poder local, a su capacidad para representar a comunidades indígenas locales, agrupamientos amplios de comunidades o, inclusive, a los indígenas de todo un Departamento. No está del todo claro si los caciques apoderados tuvieron autoridad real sobre esos territorios tan extensos o cómo lo lograron. Las fuentes históricas documentales u orales confirman que ellos gozaban del respeto y la legitimidad locales, pero su legitimidad no necesariamente era total o permanente. Algunos de los caciques fueron nombrados por sus comunidades o por el conjunto de jilacatas de la comunidad.[57] Por ejemplo, los caciques que presentaron un alegato en 1925 al ministro de Gobierno y Justicia pretendían que sus títulos les fueron conferidos por los alcaldes de varios ayllus y por "los originarios y comunarios de los mismos ayllos".[58] Puede que otros caciques hayan sido designados por los que les precedieron en el cargo, pero esto no significaba que carecieran de autoridad local. El liderazgo de Santos Marka T'ula, apoderado del ayllu Condo, se inició cuando Martín Vásquez lo nombró su sucesor en 1914. Marka T'ula adquirió un grado tal de legitimidad que pronto se convirtió en "apoderado y cacique" de la jurisdicción precolonial de Callapa, Curahuara y Ulloma (un área que atravesaba las provincias de Pacajes y Sicasica, lo que actualmente es Aroma). En 1919, Isidro Kanki confirió a Marka T'ula una posición aún más elevada, como "representante y apoderado de los ayllus de La Paz".[59]

Si bien los caciques apoderados del siglo XX no eran descendientes directos de los caciques coloniales de sangre, a menudo, pretendieron tener esa descendencia. Marka T'ula fue el primer líder en afirmar que sus ancestros eran caciques coloniales de sangre. Muchos otros apoderados siguieron su ejemplo.[60] Puesto que las actividades de los caciques apoderados giraban en torno al descubrimiento y la lectura cuidadosa de documentos coloniales, ese énfasis en las líneas de descendencia genealógica no es nada sorprendente. Una característica clave de los caciques de sangre fue igualmente un interés apasionado por la historia y las fuentes históricas, aparte de que las normas de la época colonial no sólo alentaban la preocupación por los orígenes "de sangre" sino que inspiraban una fijación con los antepasados varones.[61] Los caciques del siglo XX descubrieron estos rasgos en los documentos y los imitaron. Las mujeres "cacicas" también aparecen en los registros coloniales y con papeles protagónicos en las insurgencias indígenas de la década de 1780, pero, durante las primeras décadas del siglo XX, únicamente

57 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 99; Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'" 623, 632.

58 AHHCN, 64-57, 1925, fol. 24.

59 THOA, *El indio Santos Marka T'ula*, 23, 27.

60 Para ese tipo de alusiones, ver AHHCN, 64-57, 1925.

61 Thomson, *We Alone Will Rule*, 35, 57.

los varones ocuparon el puesto de cacique apoderado.[62] De todas maneras, las mujeres ocuparon un lugar clave en las redes del siglo XX como yatiris que oficiaban en las ceremonias destinadas a purificar documentos y títulos de tierras que trasmitían los caciques apoderados. También, ellas realizaban ritos para proteger a los apoderados en sus encuentros con los funcionarios y tribunales del mundo no indígena.[63]

A veces, para legitimar su poder, los caciques apoderados también se inspiraban en las normas legales republicanas, como en las coloniales. Por ejemplo, un grupo de caciques apoderados de Cochabamba buscó validar su posición citando una resolución de julio de 1825 emitida por Simón Bolívar. Resulta irónico que ellos hicieran referencia a este decreto específico, puesto que el mismo extinguía el "título y autoridad de los caciques". Ignorando el propósito central de la ley, los peticionarios citaban el artículo 3, el cual estipulaba que "los antiguos caciques deberán ser tratados por las autoridades de la República, como ciudadanos dignos de consideración, en todo lo que no perjudique á los derechos [e] intereses de los demás ciudadanos".[64] Los caciques apoderados elaboraron también novedosas formas de legitimidad. Considérese, por ejemplo, una petición de Tapacarí en 1924, en la cual un grupo de peticionarios indígenas pidió al presidente de la República reconocer a Manuel Ramos como el "Casique principal y representante de la clase indígena de Cochabamba". Más que destacar el linaje o posición privilegiada de Ramos, los comunarios mencionaron sus buenas acciones y carácter honorable. Lo describieron como un "hombre honrado" que trabajaba con "carácter desinteresado" por el "bien de la patria".[65]

Independientemente de la lengua, ley o historia empleada para validar la posición de los caciques, su legitimidad se apoyaba, en última instancia, en actos visibles: en la recuperación de documentos, distribución de leyes, promoción de deslindes y obtención de autorizaciones para escuelas.[66] Estos trámites legales requerían un contacto extenso con la ciudad y el Estado, y, con el tiempo, los caciques apoderados llegaron a formar una comunidad aparte en la ciudad de La Paz, aun si honraban la permanencia de los lazos existentes con sus comunidades, mediante actos y deberes recíprocos. La migración y nuevas formas de etnogénesis hicieron posible la creación de redes trans-regionales, pero la urbanización

62 Acerca de las caciras mujeres, ver Soux, "Autoridades comunales, coloniales y republicanas"; Irene Silverblatt, *Moon, Sun, and Witches*; Thomson, *We Alone Will Rule*, 34-35.

63 THOA, "Indigenous Women and Community Resistance", 168-169, 178.

64 AHHCN, 64-23, 1923, al Señor Presidente de la Cámara y H. Diputados. Respecto a la ley, ver Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 25-27.

65 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 1v-2v.

66 Esta noción de legitimidad tiene un paralelo con aquella del siglo XVIII en Potosí (Serulnikov, *Subverting Colonial Authority*, 26-27, 34, 62). El honor también formaba parte de la legitimidad de los caciques coloniales (Thomson, *We Alone Will Rule*, 39-40).

podía también implicar desventajas o pérdidas para los caciques y sus familiares, quienes tuvieron que enfrentar nuevas privaciones.[67] Un grupo de caciques principales de Cochabamba relataba el aislamiento y hambre que experimentaron en La Paz: "Nosotros los prinsipales casiques aquí en esta ciudad sufrimos durante ese tiempo la escases y la soledad, ni nuestros con comunarios no recuerdan por nosotros", escribieron ellos.[68] Su recuperación de leyes y títulos podía reparar las estructuras organizativas allá donde estuvieran débiles o bien exacerbar las divisiones en lugares amenazados por el despojo o la violencia (ver Capítulo 3). Las experiencias divergentes de Nina Qhispi y Marka T'ula confirman que el renacimiento del cacique no fue un descubrimiento inevitable ni tampoco accidental. Las redes de apoderados y caciques apoderados del siglo XX se inspiraron en documentos y antecesores coloniales, pero, al mismo tiempo, formaron nuevos tipos de líderes.

Los caciques apoderados y el Estado

Así como la respuesta creativa de las comunidades indígenas ante la venta de tierras dio lugar a las redes de caciques apoderados, el movimiento también estuvo ligado a los conflictos existentes al interior de la elite y a la política de construcción del Estado. El año en el que Martín Vásquez partió en busca del archivo en Lima (1914) sobresale por la creciente desaparición de la frágil unidad de la elite, unidad que había sido dificultosamente mantenida después de la guerra civil de 1899. A su vez, el resurgimiento de las fracturas al interior de la elite abrió espacios a los sectores subalternos, en la medida en la que los partidos políticos, cada vez más fragmentados, rivalizaban por lograr adeptos. En abril de 1914, bajo la jefatura de Bautista Saavedra, políticos disidentes crearon la Unión Republicana. Los integrantes del Partido Republicano demostrarían ser activos interlocutores, aunque aliados transitorios, de los caciques apoderados. Los caciques apoderados también obtendrían el apoyo estratégico de los miembros de la naciente izquierda en Bolivia.

Las organizaciones laborales, los partidos políticos de izquierda y los movimientos estudiantiles radicales surgieron en Bolivia durante la década de 1920. Estas organizaciones no sólo defendían los derechos de los obreros sino que también proponían agendas pro-indígenas. El Partido Socialista, fundado en 1921, convocaba a la abolición del pongueaje (el servicio doméstico no pagado de los colonos en favor de los terratenientes), el reconocimiento legal de las

67 THOA, "Indigenous Women and Community Resistance", 156; THOA, *El indio Santos Marka T'ula*.

68 AHHCN, 64-57, 1925, fol. 2.

comunidades indígenas y la revolución armada por parte de obreros, soldados y campesinos.[69] Y, los estudiantes universitarios se adhirieron a una resolución de su Primer Congreso Nacional que respaldaba la distribución de tierras a los indígenas.[70] Sin embargo, el principal apoyo a los líderes indígenas provino de Tristan Marof (seudónimo de Gustavo Navarro, 1896-1976), uno de los más connotados izquierdistas bolivianos, y sus seguidores. En 1927, Marof y otros intelectuales no indígenas fundaron el "Grupo Tupac Amaru", el mismo que apoyaba la "distribución de los latifundios a [...] la clase indígena; [...] [y la] libertad de la clase indígena para organizarse y formar comunidades agrícolas".[71] Aunque Marof invocaba repetidamente a una vanguardia proletaria, también sostuvo que los persistentes legados coloniales sólo podrían ser eliminados por los mismos indígenas, en alianza con los artesanos urbanos, estudiantes y mineros. Marof aplaudió la aparición de un movimiento indígena de alcance nacional afincado en las instituciones comunitarias, y convocó a los "indios" a que "establezcan contactos entre los del norte y los del sur; entre quichuas y aimarás; [y que] elijan sus representantes ante los congresos obreros".[72] La vanguardia que Marof imaginaba incluía a los indígenas instruidos.

A lo largo de la década de 1920, Marof y otros izquierdistas no indígenas establecieron un contacto directo con los caciques apoderados; también ofrecieron su apoyo al levantamiento indígena de 1927 en Chayanta.[73] En su influyente ensayo *La tragedia del altiplano* (1934), Marof hasta hizo campaña en favor de Santos Marka T'ula y "sus compañeros indígenas", quienes languidecían en la cárcel "sin que nadie reclame por ellos".[74] Pero los vínculos establecidos entre políticos no indígenas y los caciques apoderados no siguieron la misma trayectoria en todas las regiones. En Chuquisaca, los caciques establecieron lazos particularmente estrechos con el Partido Socialista.[75] Aunque las peticiones de Cochabamba y La Paz señalan que hubo un diálogo tácito con los dirigentes socialistas, los caciques apoderados de esos departamentos se comunicaron más directamente con los integrantes del Partido Republicano. Su principal interlocutor fue Bautista Saavedra, pese a que éste consideraba a la comunidad indígena una institución "reaccionaria",[76] o –aunque suene paradójico– por esa misma razón.

69 Langer, "Land Struggles, Interethnic Alliances and New Kurakas".
70 Rodríguez, "El fuego de la revuelta", 162-164.
71 Grupo Tupac Amaru, *La victoria o la muerte*, 24; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 125-26, 143-44. Los fundadores habían sido exilados a la Argentina por el presidente Siles en 1927.
72 Tristán Marof, *La tragedia del altiplano*, 53-60.
73 Hylton, "Tierra común"; Langer, "Andean Rituals of Revolt"; Arze, *Guerra y conflictos sociales*.
74 Marof, *La tragedia del altiplano*, 47.
75 Langer, "Land Struggles, Interethnic Alliances and New Kurakas"; Hylton, "Tierra común".
76 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 70.

Bautista Saavedra, nacido en La Paz en 1871, fue uno de los políticos más influyentes de la época previa a la guerra del Chaco (1932-1935). No sólo había publicado varias obras de leyes y sociología sino ocupado varios cargos de gobierno: desde ministro de Instrucción Pública hasta senador y diputado en el Congreso nacional. También encabezó la revolución de julio de 1920 realizada por el Partido Republicano y fue investido como presidente boliviano de 1921 a 1925. A Saavedra también podría denominársele caudillo, sociólogo, abogado, terrateniente, político, veterano de la guerra civil, una especie de criminólogo y, en alguna medida, historiador.[77]

A primera vista, la posición de Saavedra sobre la "cuestión indígena" es algo enigmática: su trayectoria política osciló entre iniciativas reformistas y brutales actos de represión anti-indígena. En su "defensa" de los indígenas insurgentes juzgados en Mohoza en 1901, Saavedra destacó la naturaleza "salvaje" del aymara. En su momento, su estudio de *El ayllu*, publicado en 1903, describía a la comunidad indígena como una institución atrasada que debería ser erradicada. Después del levantamiento de Jesús de Machaqa en 1921, Saavedra utilizó argumentos parecidos para justificar la masacre de los rebeldes, ordenada por su gobierno.[78]

A pesar de su abierto desprecio por las comunidades indígenas, Saavedra proporcionó apoyo logístico a los caciques apoderados quienes, por supuesto, buscaban preservar aquellas comunidades. En 1916 y 1917, juntamente con su hermano Abdón Saavedra y su cuñado Max Bustillos, Saavedra ofreció asistencia legal a Santos Marka T'ula y otros caciques respecto a los cargos criminales que pesaban sobre ellos y, también, para la inscripción de sus tierras.[79] En 1919, promovió una ley para proteger a los indígenas del despojo fraudulento y eximir a los que poseían tierras comunales del nuevo impuesto sobre la producción agrícola (catastro). Puede que Saavedra haya ayudado inclusive a elaborar una petición de 1919 en la que Santos Marka T'ula y otros cincuenta caciques solicitaban una "revisión general de límites".[80] Con la revuelta de 1920, que llevó a Saavedra a la Presidencia, se intensificaron las expectativas de que esta revisita –al fin– se realizaría.

Saavedra y otros integrantes del Partido Republicano ofrecieron su apoyo tentativo a las luchas indígenas por la tierra, en parte para atacar el poder político de sus principales rivales, los líderes del Partido Liberal. En aquellas regiones en las que la segunda gran ola de ventas de tierras resultó en las mayores pérdidas para las comunidades indígenas, un número considerable de los compradores

77 Ibid., 67-68.
78 Ibid., 69-70. Sobre la represión, ver Choque y Ticona, *Sublevación y masacre de 1921*, 67-80, 93-136.
79 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 611; Mamani, *Taraqu*, 72.
80 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'", 612-614.

fueron, precisamente, miembros del Partido Liberal. Dos de los compradores más codiciosos fueron José Manuel Pando e Ismael Montes, quienes fueron presidentes entre 1899 a 1904 y 1904-09/1913-1917, respectivamente. No es pura coincidencia que las elites disidentes que se afiliaron al Partido Republicano establecieran lazos clientelistas con los indígenas en la misma región donde los principales liberales eran prominentes hacendados.[81]

Cuando el Partido Republicano se fundó en 1914, su tono contestatario conllevaba un considerable peso político en el debate.[82] Inicialmente, el partido postuló una posición ambiguamente anti-oligárquica. Entre sus filas aparecían oligarcas, aquellos que fueron marginados del gobernante Partido Liberal, así como miembros de la izquierda emergente, como Tristán Marof y Fernando Siñani. Después de la caída del Partido Liberal, en el cual estaban afiliados la mayor parte de los hacendados de La Paz, los colonos de hacienda se rehusaron a trabajar en varios lugares del altiplano; en la comunidad Taraqu de Nina Quispe, lograron remplazar durante un corto tiempo a los administradores de la hacienda con sus propios jilacatas. Existen incluso evidencias de que los líderes del levantamiento de Jesús de Machaqa pensaron que el presidente Saavedra reconocería al gobierno indígena que se estableció allí en 1920. Bajo presión, empero, los prejuicios de raza y clase del presidente claramente primaron sobre sus lealtades partidarias: después de que los indígenas se levantaron en Jesús de Machaqa, Saavedra brindó rápida asistencia a los hacendados que pertenecían al Partido Liberal.[83]

Con todo, después de asumir la Presidencia en 1921, Saavedra no abandonó completamente su postura populista. Sitiado por la oposición de la elite y buscando nuevos aliados entre los obreros y la clase media, Saavedra promovió la primera legislación laboral protectiva de Bolivia.[84] Aprobó también las solicitudes de escuelas, que las comunidades indígenas presentaron a su gobierno; inclusive, continuó reuniéndose frecuentemente con los caciques quienes se referían a él como a una figura protectora, como a un "verdadero padre (...) que vela por todas sus clases (...) [y] que salbaria a esta nacion como ninguno de los anteriores".[85] En 1920, Saavedra decretó que la tierra poseída por los indígenas no podía venderse o transferirse sin la intervención de un juez o como consecuencia de deudas. Según ese decreto, fue

81 Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 134. Aunque Saavedra era un hacendado (era propietario de una hacienda en Achacachi, Omasuyos), no tenía ninguna propiedad en las provincias en las que los liberales eran los más prominentes propietarios (Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'").

82 Irurozqui, "Partidos políticos y golpe de estado en Bolivia".

83 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 104-28; Mamani, *Taraqu*, 73-75, 91. Sobre el gobierno rebelde que se estableció en Jesús de Machaqa, ver Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 111-139.

84 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 70-71, 84.

85 AHHCN, 64-2, 1923, Solicitud de Aspete y otros.

"indispensable amparar a la raza indígena de la expoliación de sus tierras mediante medidas protectoras de su invalidez e ignorancia".[86] Junto con el de 1916, que controlaba rígidamente la apropiación de tierras indígenas, este decreto contribuyó a finalizar la alienación del territorio indígena durante décadas.[87] Pero los conflictos de tierras no desaparecieron con estos decretos supremos; las peticiones de los caciques apoderados de la década de 1920 (ver Capítulo 3) muestran que las invasiones y ventas fraudulentas persistieron aun después de que los dos decretos acabaran virtualmente con el proceso de las revisitas estatales. Si bien Saavedra otorgó ciertos grados de reparación, se quedó corto respecto a aprobar la demanda fundamental de los caciques para la realización de una inspección general de los linderos de tierras; en 1923, Saavedra concluyó que semejante inspección violaría los derechos de otros que poseían tierras comunales con "derecho perfecto".[88] De todos modos, el Partido Republicano alcanzó la reputación de respaldar los derechos de los indígenas a sus tierras. En el área rural, el partido de Saavedra era conocido como el "Partido de los Caciques" porque apoyaba las demandas de las autoridades indígenas.[89] Inclusive en una fecha tan tardía como 1935, un hacendado sitiado se quejaba de ser víctima de la "revolución" republicana de 1920, la cual había prometido a los indígenas que sus tierras les serían devueltas.[90]

A pesar de estas persistentes connotaciones, el apoyo republicano a los caciques apoderados resultó, a la larga, sólo tentativo. A veces, en sus peticiones posteriores a 1921, los caciques apoderados solicitaban directamente el apoyo de Saavedra, pero ya no abrigaban ninguna esperanza de que su gobierno iniciaría un cambio realmente radical. Por su parte, en determinadas coyunturas, Saavedra abandonó las políticas pro-indígenas no porque, simplemente, ya no necesitara contar con su apoyo electoral, sino porque no podía controlar a los emergentes movimientos sociales con gestos paliativos únicamente.[91] Las imágenes aparentemente incongruentes tanto de protección como de terror, que despertaba su Presidencia, no eran simples emparejamientos, producidos al azar: definían la práctica política de Saavedra.[92]

86 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 328-29. En 1921, el diputado republicano Rigoberto Paredes intentó que el decreto fuera elevado al estatus de una ley (*Proyectos e informes de la H. Cámara de Senadores, Legislatura Ordinaria de 1923*, 21).

87 Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 66. Para la ley de 1916, ver Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 321-25.

88 Mamani, *Taraqu*, 148.

89 Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 781.

90 AHPC, Exp., Anaya y Rocha, de Tallija, Yarvicoya y Rodeo, 1935, 1.

91 Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 54. El gobierno de Saavedra también fue responsable de una masacre de mineros de Uncía (Potosí) en 1923, donde los sindicatos del lugar habían formado una combativa federación obrera (Klein, *Parties and Political Change*, 81-82).

92 Para estudios en profundidad sobre las prácticas políticas contradictorias de los líderes autoritarios, ver Gould, *To Lead as Equals*; Richard Turits, *Foundations of Despotism*.

Si bien los conflictos al interior de la elite llevaron a los republicanos a apoyar de modo vacilante los reclamos de tierras liderados por los caciques apoderados, los movimientos indígenas se vieron también atrapados en una lucha más profunda entre la elite nacional y las de provincias, una lucha motivada por la expansión del Estado central. Las elites políticas se entrabaron en disputas acerca de una variedad de asuntos que iban desde la tributación, educación y autonomía local hasta la ley; el orden y las visiones del progreso, pasando por ideas sobre la raza e imágenes de la nación. La cauta asociación de Saavedra con los caciques apoderados también se basaba en esta problemática.

En Bolivia, al igual que en otras partes de América Latina, la construcción de los estados y las naciones dio forma a conceptos de "raza" históricamente específicos y, al mismo tiempo, ese proceso de construcción estatal fue conformado por tales conceptos.[93] En cierta medida, las visiones de Saavedra sobre la raza se yuxtaponían con aquellas manifestadas por otras elites latinoamericanas. Siguiendo tendencias originadas en Lamarck, los intelectuales latinoamericanos de principios de siglo XX se inclinaban por dar énfasis al papel de los factores ambientales en la evolución biológica. Con todo, no necesariamente descartaban el peso de la biología o los fenotipos. Sus visiones raciales de los pueblos, regiones y naciones se afincaban en una comprensión culturalmente específica de la biología y en visiones biologizadas de la cultura. El nacionalismo y anti-imperialismo fueron factores clave en esta particular genealogía del pensamiento racial. A tiempo de rechazar las imágenes provenientes de Estados Unidos y Europa, que presentaban a los latinoamericanos como degenerados, destacados intelectuales latinoamericanos empezaron a re-conceptualizar la mezcla racial en términos positivos: sugirieron que la raza "superior" era un estado alcanzable, que podría lograrse a través de la educación u otras formas de intervención social.[94]

Las ideas de Saavedra coincidían con estas tendencias, características de su época, sin embargo él no llegó a propugnar el mestizaje. Por lo general, a principios del siglo XX, las elites intelectuales de Bolivia valoraban a las razas "puras" –"indios" y "blancos"– y denigraban a las "mezclas", las cuales, se decía, implicaban peligros sociales, políticos y morales.[95] Aunque identificado como cercano a la plebe "cholo-mestiza" e incluso considerado como una especie de defensor de los "cholos", Saavedra no fue la excepción.[96] Junto a una inmigración desde Europa y Estados Unidos, Saavedra planteaba con urgencia un mínimo nivel de

93 Ver, por ejemplo, Wade, *Race and Ethnicity in Latin America*; Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, "Introduction"; Larson, *Trials of Nation Making*; Nancy Stepan, "*The Hour of Eugenics*"; Richard Graham, *The Idea of Race in Latin America*.
94 De la Cadena, *Indigenous Mestizos*; Wade, "Afterword".
95 Larson, "Redeemed Indians, Barbarianized Cholos".
96 Sobre el sustento político de Saavedra, ver Irurozqui, "Partidos políticos y golpe de estado en Bolivia". Para sus opiniones acerca de la "raza", ver *La democracia en nuestra historia*, 1-38.

incorporación cultural de los indígenas, al que se refería como "cholificación".[97] Por ejemplo, el escribano aymara Leandro Condori Chura indica que Saavedra apremiaba a los caciques para que se civilicen o "cholifiquen" aprendiendo a leer y escribir, y abandonen literalmente su vestimenta rural.[98] Si bien estas ideas nunca se convirtieron en leyes nacionales, en algunos lugares las elites locales sí promulgaron normas afines; por ejemplo, en Oruro, una resolución municipal de 1928 exigía que los indígenas abandonen su vestimenta indígena en favor de la ropa europea, o sea, "el traje moderno de los pueblos civilizados".[99]

Saavedra asumió también el enfoque de incorporación de los indígenas en la educación: en 1910, como ministro de Justicia e Instrucción Pública, planteó que la instrucción en la "lengua general" (castellano) era el objetivo principal de la educación indígena, e intentó prohibir los materiales de instrucción en aymara.[100] Sin embargo, en los ámbitos del trabajo y el espacio público, Saavedra apoyó abiertamente una lógica segregacionista motivada por evidentes imágenes colonizadoras. En "La criminalidad aymara en el proceso de Mohoza" de 1901, Saavedra decía que lo que tenía que hacerse "con la raza indígena" era "encausarla en una colonización civilizadora y humana, sometiéndola á una legislación autóctona, como lo han hecho los ingleses en la India". Él creía que el Estado debería "levantarla [la raza indígena] de la condición humillante en que está colocada", protegerla "contra las depredaciones del mestizo y del blanco" y "llamarla al ejército y á las industrias".[101]

Aun si Saavedra señaló como su modelo al colonialismo británico contemporáneo, posteriormente, después de la derrota española de 1898 en la guerra con Estados Unidos, promulgó leyes que evocaban la visión espacial del pasado colonial español en Bolivia. En ocasión del centenario de Bolivia en 1925, Saavedra promulgó un "Decreto Supremo" que prohibía a los indígenas ingresar a la plaza Murillo, la principal en la ciudad de La Paz, sede de gobierno. La ley también prohibía que los indígenas pudieran usar las aceras.[102] Con esta medida, el presidente y sus seguidores buscaron inscribir en el paisaje urbano lo que la industria y el ejército inculcarían en el cuerpo y la mente de los reclutas: una geografía colonial interna que representaba el mapa del poder, la ocupación y el espacio en directa relación con las imágenes dominantes de diferencias raciales.[103] La ley era para

97 United States National Archives (en adelante USNA), Record Group (en adelante RG) 59, 824.4016, 3 May 1924.
98 Condori y Ticona, *El escribano de los caciques apoderados*, 62-63.
99 Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*, 69-70.
100 Humberto Mamani Capchiri, "La educación india en la visión de la sociedad criolla", 82-84.
101 Saavedra, "La criminalidad aymara en el proceso Mohoza", 203.
102 Fausto Reinaga, *Tierra y libertad*, 22.
103 Sobre el colonialismo como una "configuración geográfico-territorial", ver Qayum, "Nationalism, Internal Colonialism and the Spatial Imagination".

evitar que los indígenas "averguenzan" la nación, tal como lo recordaba el escribano aymara Leandro Condori Chura.[104] Por cierto, el presidente se preocupaba de la imagen internacional, pero la ley también puede haber estado motivada por las ansiedades despertadas por la actividad política de sectores indígenas. Tal vez, más directamente, apuntaba a los caciques apoderados, para evitar que acudiesen a las reparticiones estatales. Cualesquiera hayan sido las razones, lo cierto es que Saavedra claramente buscó "civilizar" y "mejorar" a los indígenas sin asimilarlos, manteniéndolos en una posición racial servil y apolítica.[105]

Como todas las explicaciones "científicas" de la "raza", a medida que avanzaban, las propias teorías de Saavedra terminaban siendo bastante ilógicas.[106] Sin embargo, la particular atención que él prestó a la aculturación y diferenciación, a la reforma y represión, también señala un dilema más general, afín a la dominación colonial y neocolonial. La formación del Estado moderno en Bolivia se basaba no tanto en la asimilación de los pueblos indígenas como en la simultánea destrucción de sociedades diferentes y la creación de diferencias culturales. Después de 1900, el proyecto político excluyente eliminaba la vigencia de lo indígena al mismo tiempo que la sostenía: aunque las elites modernizadoras prometían borrar la diferencia étnica, repetidamente, posponían su realización.[107]

Escuelas separadas, leyes especiales

Las tendencias coloniales que caracterizaron los escritos y la práctica política de Saavedra dejaron su marca evidente en los planes legislativos para la educación y justicia indígena. Con escuelas rurales "aptas para la raza" y tribunales "especiales" para los indígenas, Saavedra y otros legisladores apuntaron a crear una fuerza laboral agrícola dócil y a limitar la acción judicial independiente de los indígenas. Pero las leyes y los debates legislativos no se tradujeron fácilmente en formas de gobierno efectivas; a la larga, el Estado creó pocas nuevas instituciones. Como lo veremos en el Capítulo 3 de todos modos, las reformas contempladas durante los gobiernos del Partido Republicano crearon una apertura política que alimentó las expectativas de los caciques por escuelas, "leyes nuevas" y una "medida eficaz en nuestro amparo".[108]

Poco tiempo después de que el Partido Liberal tomara el poder en 1899, el Ministerio de Educación empezó a crear "escuelas ambulantes" e "institutos

104 Condori y Ticona, *El escribano de los caciques apoderados*, 62.
105 Sobre la idea de "lugares raciales adecuados", ver de la Cadena, *Indígenas Mestizos*, 66.
106 Stepan, "*The Hour of Eugenics*".
107 Estas ideas se basan en Gerald Sider, "When Parrots Learn to Talk, and Why they Can't", 3; Comaroff, "Colonialism, Culture, and the Law", 307.
108 AHPC, 1924, Exp., Los indígenas, fol. 6v.

normales" en determinadas zonas rurales. Con la promulgación del servicio militar obligatorio en 1907, el gobierno liberal del presidente Montes decretó también la obligatoriedad de cursos de alfabetización para los nuevos conscriptos indígenas.[109] Estos experimentos educativos tempranos no eran simplemente herramientas "civilizadoras". Aunque sus proponentes privilegiaban inicialmente a profesores no indígenas, a la larga, se vieron obligados a capacitar a indígenas para que fuesen los profesores y, así, "agentes para la regeneración de su raza".[110] La experiencia de Nina Qhispi y Marka T'ula muestra que los apoderados y caciques apoderados desarrollaron sus propias formas vernáculares de condición alfabetizada. Pero, también, la educación rural promovida por el Estado se volvió un importante ámbito de capacitación, y proporcionó legitimidad a la nueva generación de apoderados. En la década de 1910, se crearon varias escuelas normales indígenas para capacitar a los preceptores indígenas. Debido, en parte, a tales programas, los caciques apoderados terminaron por contar con sus propios preceptores y escribanos.[111]

En el transcurso de las dos primeras décadas del siglo XX, las políticas educativas atravesaron un importante proceso de experimentación, debate y cambio. En los años inmediatamente posteriores a la guerra de 1899, los funcionarios del Ministerio de Educación apoyaron las políticas de asimilación civilizatoria, promoviendo la alfabetización e hispanización.[112] Sin embargo, a la larga, su conclusión fue que este tipo de instrucción era políticamente peligrosa. Los temores de los funcionarios gubernamentales pueden graficarse bastante bien en la evaluación negativa de las escuelas normales para preceptores indígenas que hiciera el ministro de Educación, quien concluyó que tales lugares "lo sacan [al indígena] fuera de su ambiente". "[N]os entregan", afirmaba el ministro, "ese ser semi-alfabetizado que aspira a ser un corregidor para extorsionar, [un] esclavizador de su propia raza".[113] Para contrarrestar estos posibles riesgos, un grupo influyente arguyó que la educación rural debería alejarse de la alfabetización para concentrarse en el desarrollo agrícola y la capacidad para el trabajo manual. Un decreto de 1919, que pretendía convertir a las escuelas normales rurales en escuelas vocacionales,

109 Choque, "La escuela indigenal", 20-21; Mamani Capchiri, "La educación india en la visión de la sociedad criolla", 79-80.
110 República de Bolivia, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, *Memoria*, 1909, 282.
111 Mamani Capchiri, "La educación india en la visión de la sociedad criolla", 80; Choque, "De la defensa del ayllu a la creación de la República del Qullasuyu", 478; Choque, "La escuela indigenal", 20.
112 El educador y empresario belga Georges Rouma, quien fue el primer director del Instituto Normal y enfatizó la importancia de la unificación de la lengua, influyó grandemente en las primeras políticas educativas bolivianas. Sobre los puntos de vista de Rouma, ver Gotkowitz, "Education and Race in Early-Twentieth-Century Bolivia", 33-39; Rouma, *Las bases científicas*.
113 República de Bolivia, Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura, *Memoria*, 1918, 37-38. Ver también Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura, *Memoria*, 1917, 17.

hizo de esta creciente alternativa toda una política nacional, pues, los funcionarios gubernamentales estuvieron finalmente de acuerdo en que este cambio preservaría intactas a las comunidades, por un lado, y, por otro, evitaría que los indígenas se politizaran.[114] Aunque tales escuelas serían adaptadas para "cada raza y cada región", todas tendrían el mismo objetivo: la "adaptación superior del indio a la vida manual y agrícola, y [...] su incorporación como ciudadano en el organismo social de la República".[115] En este contexto, "ciudadano" no quería decir una persona políticamente activa con derecho a voto; el término se usaba en términos figurativos con la connotación de trabajador y contribuyente patriótico.

Sin importar mucho que los políticos nacionales señalasen a la educación como una fuente de civilización y progreso, su expansión a las áreas rurales no fue una tarea simple. Las elites provinciales se opusieron a la idea porque implicaba una afrenta a su autonomía y planteaba evidentes riesgos políticos. De modo que, pese al mandato del Estado para que las regiones se dediquen a fomentar la educación como un medio para "mejorar" a los indígenas y desarrollar la nación, la oposición local obstruyó la expansión de las escuelas más allá de las capitales de provincia.[116]

Para encarar este problema, y en consonancia con el nuevo énfasis en la educación técnica, en 1919 Bautista Saavedra promovió una propuesta legislativa que obligaba a crear y mantener escuelas no sólo en las haciendas sino también en las estancias y los ayllus.[117] Saavedra y otros legisladores argumentaron que la ley propuesta borraría la necesidad de que los indígenas "tenga[n] necesidad de abandonar sus labores".[118] Tras el levantamiento de Jesús de Machaqa, Saavedra había jurado extinguir la comunidad indígena, planteando que ella "obstaculizó todo intento de reforma y progreso".[119] Sin embargo, por lo visto, también admitía a la comunidad como lugar de instrucción. La semejanza que Saavedra estableció entre haciendas y comunidades en dicho decreto es sorprendente: él y sus colegas vieron a estas instituciones, por lo demás tan distintas, como lugares equiparables

114 República de Bolivia, Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura, *Memoria*, 1919, 254. Ver también República de Bolivia, *Proyectos de ley presentados a la H. Cámara de Diputados, 1919*, 178-179; Larson, "Forging the Unlettered Indian: The Pedagogy of Race in the Bolivian Andes".

115 República de Bolivia, Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura, *Memoria*, 1919, 256. En 1921, por ejemplo, la Escuela Normal de Preceptores de Umala se convirtió en el "Instituto Agrícola" (AHHCN, 140-155).

116 Gotkowitz, "Education and Race in Early-Twentieth-Century Bolivia", 17-19, 21; Cristóbal Suárez Arnez, *Desarrollo de la educación boliviana*, 206, 228-230.

117 República de Bolivia, *Proyectos de ley presentados a la H. Cámara de Diputados, 1919*, 71.

118 República de Bolivia, *Informes de Comisiones de la H. Cámara de Diputados, 1919*, 311-312. Sobre la pedagogía de la época orientada al trabajo y su lógica racial, ver Larson, "Forging the Unlettered Indian".

119 Citado en Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 70.

de movilización de la mano de obra, producción agrícola y misiones civilizadoras, que tenían las mismas obligaciones con el Estado. Se podría decir, inclusive, que estos políticos intentaron utilizar la expansión educativa como un medio para recolonizar la comunidad indígena. Ocho años después de que el Ministerio de Educación adoptara la política de una instrucción orientada hacia la agricultura, el ministro de Educación utilizó abiertamente metáforas coloniales para defender esencialmente el mismo caso. En un informe, observó que "los indígenas actualmente están en condiciones mucho peores que lo estuvieron cuando la *tiranía española*". "Necesitaríamos que resucite el Virrey Toledo", escribió el ministro, "que tuvo la sabiduría de poner en práctica y armonizar las leyes y costumbres incaicas con las españolas".[120] En consonancia con las nuevas tendencias hispanistas de la década de 1920, ya no era necesario postular a los británicos como el ideal colonial de Bolivia, tal como lo había hecho Saavedra en 1901. Ahora, algunas autoridades bolivianas elogiaban abiertamente al pasado español como modelo para gobernar, proteger y civilizar a los indígenas.

Al igual que los políticos del Partido Liberal, los líderes republicanos consideraron, pues, a la educación como un asunto de capital importancia para la misión civilizadora y para la construcción del Estado. Pero las propuestas republicanas para administrar las comunidades indígenas se basaron también en innovaciones antes poco o nada conocidas en el campo de la justicia y la ley. Una diferencia importante localizó a las iniciativas republicanas para la reforma judicial en un terreno distinto al de sus planes relativos a la educación: mientras que el Ministerio de Educación se decidió, hacia 1919, por formas separadas de instrucción para indígenas y no indígenas, en el ámbito de la justicia las autoridades de gobierno vacilaban todo el tiempo entre los derechos universales y una protección especial.

Las propuestas republicanas para la promulgación de leyes especiales fueron, en lo fundamental, una reacción al levantamiento de 1921 en Jesús de Machaqa. La masacre de los alzados realizada por el ejército puso en evidencia el temperamento violento y anti-indígena del gobierno de Saavedra. Pero, el giro hacia la represión no descartó la legislación protectora. A los ojos de muchos delegados congresales, los acontecimientos de 1921 hacían imposible gobernar únicamente mediante la represión. Un diputado advirtió que los indígenas, víctimas de la injusticia, desgastándose en prisión con falsos cargos de conspiración, se vengarían. "No habrá Constitución ni leyes que los dominen", concluyó diciendo en tono inquietante.[121] Y así, como lo observara en 1936 el intelectual y terrateniente paceño Alcides Arguedas, "primero la Cámara [de Diputados], después el Senado, en seguida el gobierno y, por fin el clero y la prensa se mezclaron en [el gran

120 República de Bolivia, Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura, *Memoria*, 1927, 48-49.

121 República de Bolivia, *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1923*, vol. 4-A, 861.

tema racial] y [...] por algún tiempo, de 1923 a 1926, fue un revuelo de proyectos, artículos de periódico, [y] conferencias".[122] La gran polémica incluía proyectos para tribunales especiales, patronatos indígenas y una abundancia de propuestas de ley que ofrecían "protección" y "garantías".

El primer Patronato de Indígenas de Bolivia, promovido en 1921 por Rigoberto Paredes y diputados republicanos de mentalidad afín, se inspiró en impulsos contradictorios.[123] Por un lado, la propuesta de creación de esta agencia reflejaba una tendencia indigenista alternativa asociada a intelectuales de provincia, quienes respaldaban los reclamos de tierras de las comunidades en contra de la expansión de las haciendas;[124] por otro lado, relegaba a los indígenas a un estatus subordinado, pues, suponía insidiosos objetivos de tutela. El propuesto instituto apuntaba a la inspección, control e incorporación de la acción autónoma bajo la administración del Estado. Un documento de tres páginas resumía su propósito general: normar y dar cumplimiento a las garantías y privilegios que la ley otorgaba a los indígenas, al tiempo que promovía su educación, "incorporación" y "civilización"; ahí, las necesidades de mano de obra ocupaban un lugar central. Si los indígenas fueran "extinguidos", destacaban los proponentes, la "crueldad del clima del altiplano" haría imposible reemplazarlos con inmigrantes extranjeros.

Según sus promotores, el Patronato propuesto sería supervisado por el ministro de Instrucción así como los prefectos, y su personal estaría compuesto por equipos interdisciplinarios con oficinas en las capitales de los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí. A través de formas de educación práctica, el instituto preservaría a los indígenas como mano de obra nacional, difundiría herramientas e instrumentos modernos, promovería "hábitos creadores de nuevas necesidades" y tornaría a los indígenas cada vez más conscientes de sus deberes cívicos, particularmente, del servicio militar obligatorio. El Patronato no sólo definía a los indígenas como una población en necesidad de una readaptación social y cultural específica, sino que proponía hacer de lo "indígena" una categoría jurídica especial. Es cierto, sus proponentes no defendían un código legal separado; pero otorgaban al abogado del Patronato la responsabilidad de desarrollar propuestas de "leyes especiales civiles y penales". El abogado también brindaría asistencia legal gratuita a los indígenas. La "incorporación", desde esta perspectiva, significaba muchas cosas: cumplimiento de obligaciones con el Estado, afinidad con las herramientas y tecnologías "modernas", "mejora" de las costumbres, acceso a la justicia y comprensión del concepto de patria.[125]

122 Arguedas, *Pueblo enfermo*, 69.

123 AHHCN, 140-175, Convención Nacional, Proyecto No. 227, 4 March 1921.

124 Sobre esta tendencia indigenista, ver Thomson, "La cuestión india en Bolivia a principios de siglo"; Qayum, "Creole Imaginings", capítulo VI.

125 AHHCN, 140-175, Convención Nacional, Proyecto No. 227, 4 March 1921. El plan del patronato de 1921 fue sólo una de las muchas iniciativas de "protección" de este tipo. En 1925, el republicano David Alvéstegui, aliado con Salamanca, propuso un esquema de 19 puntos centrados en la administración de justicia (AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, 21-23v). En 1931, Abdón Saavedra (hermano de Bautista Saavedra) propuso otro "Patronato Nacional de Indígenas" para el estudio y formulación de leyes de excepción y escuelas para la "raza indígena" (citado en ALP, PE, Caja 346, "De los títulos", 1). Volvió a intentarlo, una vez más, en 1940 (ver República de Bolivia, *Proyectos e informes del H. Senado Nacional, Legislatura Extraordinaria de 1940-1941*). En medio de la Guerra del Chaco, y mientras sucedía una serie de alzamientos indígenas en el campo, el hermano de Saavedra llegó inclusive a proponer un "Ministerio de Mejoramiento Racial" para "proteger e incorporar a la civilización las razas autóctonas" (República de Bolivia, *Proyectos e informes del H. Senado Nacional, Legislatura Ordinaria de 1934*, 197-199).

Puede ser difícil entender las razones por las que el gobierno de Saavedra apoyó iniciativas de gran escala para la "protección" de los indígenas, sobre todo después de perpetrar un baño de sangre en Jesús de Machaqa. Su gobierno respaldó tales esquemas porque, precisamente, no eran simples gestos paliativos: se trataba de recursos disciplinarios, vinculados con creencias acerca de las deficiencias del Estado. Para Saavedra, concentrada atención para la "protección" engranaba perfectamente con la necesidad de construir una imagen moral y de ampliar la legitimidad del Estado. Las preocupaciones del entonces presidente acerca de la mala conducta de los funcionarios locales se captan muy bien en una circular que envió a todos los prefectos. Preocupado porque los puestos de corregidor y subprefecto eran únicamente medios de enriquecimiento, el presidente advirtió a los prefectos de que estos representantes locales del Estado debían servir realmente como vehículos del gobierno y la ley. Igualmente, en un memorando dirigido a los subprefectos, el prefecto de La Paz (hermano de Saavedra) se quejaba en contra de los corregidores y otras autoridades locales, que aún exigían a la "clase indígena" que brinde servicios sin paga, servicios que legalmente ya habían sido abolidos. Lo que subyace al memorando es una preocupación por la "idea" del Estado: si persistiera el abuso, temía el prefecto, "el indígena" no vería a las autoridades cantonales como representantes "de un Gobierno que por todos medios busca su verdadera y real incorporacion a la nacionalidad, si no como a un parasito de su raza". Cualquier funcionario que sea descubierto exigiendo servicios no remunerados, obsequios o ropa a la "clase indígena" sería retirado de su puesto.[126]

Al final, el Patronato Indígena nunca llegó a cristalizarse. Con todo, las sesiones legislativas de la década de 1920 debatieron repetidamente propuestas de leyes, tribunales, protección y garantías especiales afines. Inclusive, los legisladores aprobaron algunas de las iniciativas de limitado alcance. Por ejemplo, en

126 Circular Número doce del libro copiador de circulares de la Prefectura del Departamento, La Paz, 28 Diciembre 1923, reproducida en AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 10-12. Los corregidores confiscaban prendas de vestir como una forma de castigo. Sobre la "idea" del Estado como una máscara que esconde una "dominación inaceptable", ver Abrams, "Notes on the Difficulty", esp. 58-64 y 75-82.

1923, la Cámara de Diputados sacó los "juicios de indígenas" de las manos de los "alcaldes parroquiales". Estos jueces de menor jerarquía fueron culpados de las infracciones más serias en contra de los derechos indígenas.[127] Generalmente, los diputados que respaldaban tales propuestas culpaban a los hacendados, autoridades locales y curas por los malos tratos, y la consecuente intranquilidad, y pedían la designación de funcionarios con moral y respetuosos de la ley.[128] Después de otro gran levantamiento indígena –la revuelta de Chayanta en 1927–, los legisladores y autoridades nacionales se preocuparon aún más por las consecuencias del tratamiento abusivo.[129] Pero el Congreso nunca llegó a un consenso sobre leyes protectoras. Un punto central de disenso giraba en torno a la constitucionalidad de los tribunales o leyes especiales. Los legisladores que se oponían a la propuesta de un tribunal para indígenas argüían que violaba la proscripción de los juicios por "comisiones especiales".[130] O bien, objetaban que tales tribunales desatenderían el principio de neutralidad, al favorecer automáticamente a los indígenas. Aquellos que estaban a favor asumían que un tribunal para indígenas podía basarse sin mayores problemas en las leyes "comunes" vigentes en la República, y que se enmarcaba perfectamente en los códigos legales existentes. Los legisladores tampoco pudieron ponerse de acuerdo sobre si las cláusulas específicas para indígenas contradecían o comprendían el principio de igualdad ante la ley. ¿Se beneficiarían los indígenas de los derechos, códigos y tribunales "comunes"? ¿O deberían estar más bien sujetos a leyes diferenciadas? A la larga, los legisladores dejaron sin resolver los dilemas que plantearon.

Conclusión

El debate sobre leyes y tribunales especiales se cerró repentinamente cuando estalló la guerra del Chaco en 1932; pero volvería a surgir durante el turbulento período posterior a la guerra, cuando terratenientes y autoridades estatales debieron enfrentar, una vez más, una creciente movilización rural (ver Capítulo 7). Esas disputas legislativas mostraban una contradicción subyacente al sistema político republicano de Bolivia: se basaba, simultáneamente, en la posibilidad

127 República de Bolivia, *Redactor de la Honorable Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1923*, vol. 4-A, 1042-1043.

128 Ver República de Bolivia, *Redactor de la Honorable Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1923; Legislatura ordinaria de 1926*, 2:267-68, 328-330.

129 República de Bolivia, *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura extraordinaria de 1927*, 5:50-81, 134-141, 161-172, 209-211. Ver también Hylton, "Tierra común".

130 República de Bolivia, *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1923*, vol. 4-A, 855-62, 911-16. Sobre esta medida constitucional, ver Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 391 (Artículo 9).

de acceder a derechos iguales y, al mismo tiempo, en la caracterización racial –y racista– de sujetos que no eran considerados dignos de tales derechos.[131] En la década de 1920, los gobiernos del Partido Republicano no sólo apoyaron reformas técnicas como la instrucción, sino la justicia y la ley eran también elementos constitutivos de sus proyectos civilizadores. Con las escuelas para los indígenas, las autoridades de gobierno se proponían crear una fuerza laboral dócil, que permaneciera sujeta a la tierra. De manera similar, las propuestas legislativas –leyes y tribunales de excepción– asignaban a los indígenas un estatus subordinado y pueden haber escondido un objetivo más insidioso: vigilar y controlar su acción autónoma mediante la administración del Estado.[132] Con todo, aun si los debates sobre las medidas protectoras estaban formuladas en términos paternalistas e imbuidas de intenciones normativas, los congresales que proponían estas medidas expresaron acerbas críticas en contra de las injusticias rurales. Varios delegados congresales advirtieron muchas de las mismas cosas que denunciaban los caciques apoderados en las peticiones que se discuten en el capítulo siguiente: deploraron las exageradas tasas, los sobornos, la intimidación, el fraude y los testimonios rutinariamente plagados de perjurio, que sesgaban los juicios de los tribunales en favor de los hacendados.[133]

A la larga, los legisladores indigenistas de la década de 1920 no llegaron a crear un código legal "especial" para los indígenas; tampoco crearon un Patronato o tribunal indígena. Con todo, no dejaron de promover tales iniciativas. Como lo advirtió un diputado en 1923, el Congreso estaba dispuesto a favorecer la protección y las garantías indígenas.[134] Las disputas legislativas de la década de 1920 acerca de la instrucción y la justicia dejaron sin resolver cuestiones fundamentales. ¿Regiría la protección especial o la igualdad jurídica? Algunos diputados prometieron las dos cosas, pero el gobierno no se definió por ninguna. Como veremos en el siguiente capítulo, los caciques apoderados no solamente expusieron esta contradicción: exigieron que el gobierno cumpliese ambas promesas.

131 Esta idea se inspira en la discusión de Comaroff sobre las paradojas del colonialismo moderno, ver su "Colonialism, Culture, and the Law".

132 A este respecto, los defensores de las propuestas bolivianas se inspiraron, sin duda, en el Patronato Indígena del Perú. Ver Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 779.

133 República de Bolivia, *Informes de comisiones de la H. Cámara de Diputados (1919)*, No. 288, 538-543.

134 República de Bolivia, *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1923*, vol. 4-A, 859. Para otra propuesta semejante, que también fue descartada, ver República de Bolivia, *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1927*, 1:189–203. El Senado simpatizaba mucho menos con estas ideas (ver Capítulo 3).

CAPÍTULO 3

"En nuestras provincias no hay justicia": Los caciques apoderados y la crisis del proyecto liberal

El 21 de noviembre de 1917, el "casique principal de la comunidad de Vacas", Mariano Rosa, presentó una petición al ministro de Hacienda reclamando por los intentos emprendidos por la ciudad de Cochabamba para alquilar el enorme latifundio en el cantón Vacas (ver Mapa 2). Rosa acusó a la ciudad de usurpar la propiedad comunal "sin título ni antecedente" y, en base a los títulos coloniales, solicitó una inspección administrativa de linderos de la tierra. También sostuvo que la Ley de Exvinculación de 1874, que había abolido la comunidad indígena, en realidad garantizaba "la propiedad y dominio absoluto de los indigenas sobre las tierras que poseen".[1] Después de repetidas postergaciones burocráticas, la solicitud de Rosa finalmente llegó a las oficinas de los subprefectos de las provincias cochabambinas de Arani y Totora. El subprefecto de Arani respondió con una nota de rechazo: no había comunidades indígenas en su provincia porque las tierras de origen ya habían sido distribuidas de acuerdo a la ley de 1874.[2] Por su parte, el subprefecto de Totora sostuvo que Rosa y un co-firmante no eran caciques sino, simplemente, indígenas con tierras (*indios originarios*). Negó categóricamente que

1 AHPC, Exp., "Cuatro cuerpos de expedientes cosidos y archibados de los Vaqueños (...) seguidos por los casiques Mariano Rosa, Mariano Vásquez, Feliciano Zalazar y otros muchos", fols. 1r-3, 19v (en adelante: "Cuatro cuerpos").

2 "Cuatro cuerpos", fol. 188v. El estatus de estos distritos se modificó con el tiempo. En 1900, "Totora" designaba una provincia, un cantón de esa provincia y la capital tanto de la provincia como del cantón. En 1926, se convirtió en la capital de la recientemente creada provincia Carrasco. Pocona (ver más adelante) era un cantón de la provincia que más tarde se convirtió en una sección de la provincia Carrasco. En 1900, Arani era un cantón de la provincia Punata; la provincia de Arani fue creada en 1914. Sobre el estatus de Vacas, ver la nota 1 de la introducción.

Mapa 2
Mapa topográfico de Cochabamba. Indica los lugares donde operaron los caciques apoderados

existieran comunidades indígenas en su jurisdicción.[3] El incansable cabildeo de los caciques apoderados abrió una disputa: ¿tenían los indígenas derechos colectivos a la tierra, y de representación? ¿La ley de 1874 y las revisitas que autorizó extinguieron realmente a las comunidades y autoridades indígenas? ¿O, al contrario, éstas mantuvieron un estatus legal?

Desde aproximadamente 1914 hasta la víspera de la guerra del Chaco (1932-1935), Mariano Rosa y sus sucesores en la región de Cochabamba presentaron peticiones a las autoridades nacionales y locales demandando la devolución de territorios comunales y el fin de "400 años" de abuso. Su movimiento se extendió gradualmente desde Vacas, Totora y Pocona hacia el sudeste del Departamento, hasta Arque y Tapacarí. Los caciques de Cochabamba no se organizaron de forma aislada sino que coordinaron su campaña con las redes nacionales de apoderados y caciques apoderados, aymaras y quechuas, encabezados por Santos Marka T'ula y Eduardo Leandro Nina Quispe. Juntos, los líderes de esta extensa red hicieron peticiones, difundieron leyes, recuperaron autoridades desautorizadas y reclamaron dominios territoriales ampliados, que desafiaban el proyecto de la elite por delimitar y dominar el espacio nacional.[4] Las organizaciones que establecieron reflejaban los niveles de la autoridad estatal boliviana, con sus propios representantes de cantones, provincias y departamentos. En suma, los caciques apoderados asumieron una estructura de gobierno paralela a la estatal: el esfuerzo por recuperar la tierra estuvo estrechamente ligado, palmo a palmo, con la lucha por el poder local.

Mientras se movilizaban por el territorio y la autonomía, los caciques y caciques apoderados de Cochabamba recurrían a los títulos coloniales y, *además*, reclamaban derechos específicamente republicanos. Insistían en los derechos "absolutos" a las tierras comunales, la protección frente al abuso y la anulación de los servicios obligatorios. Sus abundantes solicitudes son una ventana para explorar el modo en el que los líderes indígenas veían, utilizaban y desafiaban al proyecto liberal. Para resistir la herencia de la opresión colonial, los caciques de Cochabamba difundieron las leyes republicanas; pero, al mismo tiempo, utilizaron las leyes coloniales para argüir con elocuencia en contra de las injusticias republicanas. Los líderes comunales de Cochabamba y otras regiones expusieron la falsedad de la "igualdad" y las inconsistencias de la ciudadanía en sus incesantes denuncias en contra del abuso y la discriminación. Por medio de un selectivo intercambio con legisladores nacionales, leyes republicanas y el pasado colonial, estos líderes pusieron al descubierto las contradicciones subyacentes al proyecto liberal –y develaron sus raíces coloniales.

3 "Cuatro cuerpos", 190-196.
4 Sobre esta "geografía del poder", ver Qayum, "Nationalism, Internal Colonialism and the Spatial Imagination". Hemos mantenido la ortografía de "Quispe" utilizada en los documentos de la época.

Peticiones, sedición y "derechos absolutos a la propiedad"

En julio de 1916, una comisión de la Municipalidad de Cochabamba se trasladó hacia el punto más alto de la provincia de Arani, para medir y marcar los límites de la hacienda de propiedad municipal denominada Vacas. Ubicada a unos 3.200 metros sobre el nivel del mar, el área es conocida por sus pequeñas lagunas, clima frío y cultivo intenso de una enorme variedad de papas y otros tubérculos. Durante la época colonial, Vacas estuvo habitada por indígenas de comunidades vecinas, con poca interferencia del Estado.[5] Después de las rebeliones indígenas de fines del siglo XVIII, las autoridades coloniales distribuyeron "hilos" (terrenos) en el área, a forasteros sin tierras.[6] Más tarde, los primeros gobiernos republicanos de Bolivia reclasificaron el extenso territorio restante de Vacas –sus llamadas "tierras sobrantes"–, declarándolo propiedad estatal; en teoría, la tierra sería administrada por la ciudad de Cochabamba en beneficio de la educación pública.[7] El resultante latifundio municipal comprendía 13 estancias o comunidades separadas, que juntas abarcaban casi 7.500 hectáreas y tenían más de dos mil colonos. Era una de las propiedades más grandes en el Departamento.[8]

La designación oficial de la estancia Vacas como propiedad municipal tuvo poca importancia, puesto que el territorio siguió, en lo esencial, en manos de los indígenas hasta fines de la década de 1860, cuando arrendatarios de afuera empezaron a interesarse en esos terrenos. En base a una revisita de 1878, los indígenas aceptaron títulos sobre hilos de aproximadamente ocho hectáreas cada uno, pero la comunidad también perdió casi tres cuartas partes de sus tierras en beneficio de la hacienda municipal.[9] Mientras que algunos indígenas se mantuvieron en sus hilos, muchos de los nuevos hilatarios (pequeños propietarios) vendieron parcelas a hacendados y mestizos con residencia en el pueblo de Vacas y, así, se convirtieron en colonos de sus anteriores propias tierras.[10] Cuando, una vez más, en la década de 1880, el Estado redistribuyó las llamadas "tierras sobrantes" entre los comunarios, algunos de los hilatarios adquirieron más terrenos. Puesto que estas

5 Francisco de Viedma, *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*, 92.

6 Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*, 67-68.

7 Walter Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de licenciatura), 177-179; Urquidi, *Títulos y documentos relativos a la propiedad municipal de Vacas*, 3.

8 Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis lic.), 178. Una hectárea son 10.000 metros cuadrados (2.47 acres). El término "estancia" podía hacer referencia a un conglomerado de casas campesinas dentro de un ayllu o a una hacienda del Altiplano; aquí designa a cada uno de los 13 asentamientos separados que conjuntamente comprendían lo que algunos consideraban la hacienda municipal y otros llamaban la comunidad de Vacas.

9 Robert Jackson, "Community and Hacienda in the Bolivian Highlands", 199, 205.

10 Lagos, *Autonomy and Power*, 37-38.

distribuciones no siempre fueron iguales, ocasionaron una mayor diferenciación social al interior de la estancia Vacas y, en algunos casos, generaron disputas entre los propios comunarios. Para complicar más aún las cosas, algunos hilatarios, que adquirieron títulos individuales, no dejaron de ser colonos que aún debían prestar servicios al hacendado. Inclusive, a cambio de derechos a los pastizales, algunos hilatarios, que habían dejado de ser colonos, debían realizar trabajos para hacendados vecinos o para los administradores de la propiedad municipal.[11]

Aunque los ritmos de vida y trabajo empezaron a cambiar en Vacas a finales del siglo XIX, el control indígena de una base territorial significativa no fue seriamente desafiado hasta que la línea férrea –largamente esperada– entre Oruro y Cochabamba estuvo cerca de concluirse en 1916 (ver Mapa 2). Cuando los rieles empezaron a divisarse, las elites en la deprimida región de Cochabamba se esperanzaron con la posibilidad de obtener acceso a los mercados del Altiplano y, consecuentemente, los precios de la tierra se incrementaron.[12] En este contexto cambiante, las interacciones se volvieron cada vez más contenciosas entre hilatarios, la ciudad y los propietarios de propiedades contiguas, quienes residían en Vacas o Cochabamba. Los conflictos respecto a incumplimientos de los acuerdos laborales acostumbrados terminaron por mezclarse con las disputas por la tierra.[13]

La llegada de la comisión municipal en julio de 1916, para medir y deslindar la tierra, provocó aquello que todos los involucrados estuvieron de acuerdo en considerar un encuentro brutal. En diciembre de 1815 y en respuesta a los reclamos por invasión de las tierras de hacienda en Vacas, el concejo municipal de Cochabamba había promulgado una ley que determinaba un "deslinde general" en todas las provincias de Cochabamba que tuvieran tierras de propiedad municipal.[14] La ley apuntaba a delimitar los linderos de la propiedad citadina y expulsar a los "invasores", sean indígenas o no. La inspección de julio, realizada sobre la base de esta ley, constituyó el primer gran desafío al derecho a las tierras comunales. Cuando los inspectores empezaron su trabajo en Vacas, Rosa y sus asociados respondieron intentando recuperar todo el latifundio, el cual era –sostenían ellos– propiedad comunal.

Dependiendo de su posición, los actores tenían versiones tremendamente divergentes acerca del deslinde de 1916 y sus consecuencias. Las autoridades de gobierno informaron que los intentos por demarcar la tierra provocaron violentos

11 Jackson, "Community and Hacienda in the Bolivian Highlands", 194-200; Federico Blanco, *Diccionario geográfico de la República de Bolivia*, 2: 38.

12 Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*, 81-82.

13 Ver Urquidi, "Títulos y documentos relativos a la propiedad municipal de Vacas", Anexo no. 6, lxxvi; *Gaceta Municipal*, 1915, 364, 390.

14 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 317-18. Ver también *Gaceta Municipal*, 1915, 178-179.

enfrentamientos entre los soldados del gobierno y la "indiada".[15] En largos y ampliamente difundidos informes sobre la evolución de los acontecimientos, el prefecto de Cochabamba y los subprefectos de Totora y Arani recurrieron a varios estereotipos sobre la resistencia indígena.[16] Las autoridades locales se referían a los indígenas como "sublevados" e insistían en que su protesta infringía la ley. Pero también retrataban a los indígenas como víctimas inocentes que habían sido engañadas e incitadas a sublevarse por gente de "afuera" y no indígena. Por ejemplo, el subprefecto de Totora advirtió que uno de los líderes, Feliciano Salazar, era en realidad un "mestizo" o "cholo" –un colono– que utilizaba su escritura rudimentaria para movilizar a la "indiada" en "movimientos verdaderamente subversivos".[17] El subprefecto sostenía, además, que los agitadores, que tenían contactos en La Paz, habían pedido contribuciones y persuadido a otros indígenas en la región de que "han ganado ó han de ganar un gran pleito y han de recuperar (...) las tierras (...) que les corresponde por Derecho cómo á suscesores del Inca ó Incas y que la posesión de los blancos cualquiera que sea su título, importaba una expoliación ilegal que estaba anulada".[18] El mensaje que transmitían estos informes oficiales era ambiguo: los indígenas eran o bien una presencia amenazante o víctimas inocentes, engañadas por personas ajenas al lugar.

Para refutar las acusaciones, los demandantes indígenas daban detalles de su propia victimización por los individuos que, por entonces, arrendaban la propiedad y la administraban desde la ciudad. Más aun, sugerían que la causa de los ataques contra ellos no era la rebelión sino su iniciativa legal para retener la tierra sobre la base de la legitimidad de sus propios títulos. Fue Mariano Rosa quien encabezó a los caciques en esta movilización en contra del intento de arrendar el territorio por parte de la ciudad en favor de fuereños. En ese momento, Rosa era tanto hilatario como colono en la hacienda municipal; en peticiones reiteradas, se autodescribió como el "casique principal" de Vacas. Para Rosa y sus seguidores, el intento de la ciudad por arrendar la tierra representaba la usurpación del derecho al "control exclusivo por parte de la comunidad".[19] Su apelación al ministro de Gobierno apareció en "La Reacción Social", un diario paceño de tendencia izquierda. A pesar de que esta petición específica no estaba aún firmada por los caciques apoderados de otras regiones, la cobertura nacional que la acompañó confirma que los caciques de Cochabamba ya empezaron a establecer contactos externos aun en esta temprana época.

15 La acepción más frecuente es la de "populacho indígena". "Cuatro cuerpos", 188-89, 197-199; *Gaceta Municipal*, 1917, 47; Flores, "Levantamientos campesinos durante el período Liberal", 129.

16 La discusión que sigue se inspira en el análisis que hace Serulnikov de ese tipo de imágenes en los discursos jurídicos de fines del siglo XVIII ("Disputed Images of Colonialism").

17 "Cuatro cuerpos", 190-196.

18 Ibid.

19 Ibid., fol. 187r.

En la disputa por la propiedad que luego prosiguió, el cacique Rosa estuvo apoyado por Mariano Vásquez y Feliciano Salazar, quienes se identificaban a sí mismos como "casiques originarios" de los distritos aledaños de Pocona y Totora. Los tres hombres solicitaron al ministro de Hacienda que declarase nulas y sin efecto las revisitas que se habían llevado a cabo en Arani y Totora en la década de 1870; en vez de ello, solicitaron un "deslinde renobacion administrativa segun nuestros titulos del coloniaje sin oposición alguna".[20] Según la Ley de Exvinculación de 1874, la revisita realizaba la medición de la tierra que se poseía o cultivaba y dispensaba títulos individuales. El deslinde, más bien, tenía que ver con la demarcación de límites y, desde la perspectiva del Estado, tenía que ver con la delimitación de las fronteras jurídico-territoriales, es decir, las vigentes entre cantones, provincias o Departamentos. Los caciques de Vacas solicitaron una especie particular de deslinde: ellos pidieron a los funcionarios estatales delinear los límites de las tierras comunales en concordancia con sus títulos coloniales, precisamente a fin de prevenir la división y expropiación de tierras que históricamente habían pertenecido a las comunidades indígenas. Con todo, aunque Rosa y otros litigantes de la década de 1910 rechazaron las revisitas de fines del siglo XIX y apelaron a los derechos coloniales, también sustentaron su demanda en la legislación anticomunal de 1874: "Las leyes de exvinculación de las tierras de origen ó de comunidades, de 5 de Octubre de 1874 y 1 de Octubre de 1880, que, ratificando la de 31 de Julio 1871, reconocieron la propiedad y dominio absoluto de los indigenas sobre las tierrras que poseen (...) [S]e practicarán revisitas en cada de las provincias de la Republica, dandoles facultades de (...) iquitativo reparto de sus asignaciones, donde estubiesen divididos los cultivos, segun costumbres ó antiguos repartimientos y autorizando á las consesiones en lo proindiviso, donde no fuera posible la separación".[21]

El anterior alegato es apenas uno de los muchos intercambios en los que los caciques apoderados utilizaban elementos de las leyes liberales para defender derechos a tierras comunales. Aquí y en otros casos, sustentaron la idea de "derecho de propiedad absoluta" de 1874 en la ley de 1871, que confirmaba a los indígenas comunarios como propietarios de sus comunidades y terrenos de origen. La medida de 1874 hizo, por cierto, una distinción devastadora entre las tierras realmente "poseídas" y las llamadas tierras vacantes o sobrantes. En teoría, el edicto de 1871 más bien restituía *todas* las tierras expropiadas, incluyendo las sobrantes.[22]

A no dudarlo, los caciques hicieron referencias altamente selectivas a la Ley de Exvinculación de 1874, como se apresuró a señalar el abogado del municipio, Guillermo Urquidi. Urquidi era concejal de la Municipalidad de Cochabamba y,

20 Ibid., fol. 3r. Ver también AHHCN, 131-21.

21 "Cuarto cuerpos", fol. 1v.

22 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 221-222 y 225-234.

también, un gran hacendado. Cuando los indígenas de Vacas utilizaban la ley de 1874 para pretender derechos absolutos sobre la tierra, observaba el prestigioso abogado, omitían mencionar el acápite donde se decía que la ley ya no reconocía a las comunidades.[23] "Ningún individuo o reunión de individuos podrá tomar el nombre de *comunidad o ayllu*, ni apersonarse por éstos ante ninguna autoridad", hacía notar Urquidi, citando el pasaje omitido. En suma, decía él, el cacique de Vacas (Rosa) no tenía la facultad de representar a nadie.[24]

Aquello que Urquidi consideraba una comprensión equívoca de la ley, los caciques de Vacas lo percibían más bien como una concordancia entre dos leyes distintas. En lo esencial, ellos combinaron la declaración de derechos de propiedad absoluta de 1874 con la restitución de la comunidad de 1871, sugiriendo una secuencia lógica que terminaba planteando derechos de propiedad "absoluta". No importaba si estaban en posesión de la tierra como individuos o como una comunidad: sus derechos eran absolutos.[25] Es imposible saber con certeza si Rosa y sus seguidores no llegaron a entender que la ley de 1874 negaba aquella de 1871, como lo sugirió Urquidi, o si optaron por una interpretación estratégica. Lo que sí parece haber ocurrido es que los caciques se protegieron apostando varias cartas a la vez. Aun si Rosa apeló a aspectos específicos de la Ley de Exvinculación, a veces demandó un deslinde en base a "nuestros títulos de antigüedad", o en base a "títulos autenticos de composicion" o otorgados por el "reyno de España".[26] Por último, no importaba mucho si Rosa utilizaba un razonamiento colonial o republicano, por sobre todas las cosas, él insistía en la inviolable posesión de las tierras comunales que les correspondía a los indígenas.

Desde la perspectiva citadina, la clave del problema era la misma alusión a la "comunidad" que hacían los caciques. Según Urquidi, Rosa se había atribuido "el título de cacique de una comunidad de indios que al presente no existe".[27] Para Rosa y sus seguidores, por otro lado, la aceptación de títulos privados no había derrotado a la comunidad de Vacas. De hecho, hasta la llegada misma de la comisión municipal, la comunidad continuó controlando una buena parte de la tierra "excedente" que había sido adjudicada a la ciudad.

¿Hubo en 1917 un levantamiento indígena en Vacas? La evidencia no es definitiva, pero la Corte Superior de Cochabamba sentenció a favor de los indígenas encarcelados, aduciendo pruebas insuficientes. Según Rosa, los arrendatarios de Vacas imaginaron la revuelta: "los arrendatarios del absoluto abatimiento de sus víctimas (...) no se detienen entonces en fraguar imaginarias propensiones de

23 Urquidi, *Títulos y documentos relativos a la propiedad municipal de Vacas*, 6-9.
24 Ibid., 9.
25 *La Reacción Social*, 15 de marzo de 1917, 4 (recorte añadido a "Cuatro cuerpos").
26 AHHCN, 131-21; "Cuatro cuerpos", 37r-38v. Para la visión más crítica de Rosa sobre la ley de 1874, ver "Cuatro cuerpos", fols. 13r-18r.
27 Urquidi, *Títulos y documentos relativos a la propiedad municipal de Vacas*, 2.

tumultos y levantamientos, que les dieran ocasión y pretexto para extremar los excesos de la fuerza".[28] En este contexto violento, el simple hecho de presentar demandas importaba tanto como su contenido, y los manuscritos de caciques como Rosa eran algo más que un recurso para transmitir exigencias. Demandar a los funcionarios de gobierno era por sí misma una rutina política ritualizada que permitía a los indígenas demostrar la legalidad de sus acciones y los distinguía de los "movimientos verdaderamente subversivos".

De esta manera, como sucediera con otros conflictos, el propio discurso de "indios sublevados" configuró, en parte, el conflicto de límites de tierra en Vacas. El subprefecto de Arani advirtió a sus superiores de que no había comunidades indígenas en el área y rechazó explícitamente la legalidad de las demandas de los caciques; sugirió que la presentación de tales peticiones –el derecho constitucional de cualquier individuo residente en Bolivia, como lo señaló Rosa en una petición de 1917– era en sí misma un acto subversivo.[29] "Todos los privilegios y titulos invocados por los ocurrentes", dijo el subprefecto, "no sirven sinó de pretexto para encausar acaso nuevos levantamientos".[30] Una cuestión clave que planteaba la documentación presentada por ambas partes fue si, de una u otra manera, la pugna había sido librada en el escenario de la ley.

Los caciques de Vacas, quienes invocaron ambiguamente la Ley de Exvinculación para defender la propiedad comunal, no aceptaban plenamente ni tampoco rechazaban por completo las leyes liberales de fines del siglo XIX sobre la propiedad de la tierra. Más bien, se comprometieron en una batalla de interpretaciones acerca del significado de esas reformas y, al mismo tiempo, reclamaron su derecho a discutir abiertamente la eficacia práctica de la ley. Para estos delegados comunales, la Ley de Exvinculación de 1874 garantizaba derechos absolutos a toda propiedad comunal que ya estuviera certificada por "títulos de antigüedad". El hecho de que el Concejo Municipal de Cochabamba se sintiera obligado a desafiar públicamente la interpretación de los indígenas, al cabo de diez años de que ocurrieran los acontecimientos, sugiere que no sólo se trataba de que las cosas en Vacas fueran difíciles de resolver.[31] Muestra también que Rosa y otros caciques presentaron convincentemente una imagen de sí mismos como sujetos legales y representantes legítimos de otros indígenas. Por su parte, las autoridades locales insistían en que ellos vivían fuera de la ley, que eran demasiado simples para comprenderla o, simplemente, que no existían.

28 *La Reacción Social*, 15 de marzo de 1917, 4.
29 Ibid.
30 "Cuatro cuerpos", 188-189.
31 Urquidi, *Títulos y documentos relativos a la propiedad municipal de Vacas*. El informe de Urquidi al Concejo Municipal, preparado en 1917, fue publicado en forma de panfleto en 1928.

Anulando las revisitas

Luego de la confrontación de 1916, los caciques de Vacas y otras provincias de Cochabamba –junto a otros caciques de varios departamentos– libraron una campaña de diez años para anular las revisitas de tierras de fines del siglo XIX. Para justificar sus demandas, Mariano Rosa y sus sucesores siguieron dos líneas de argumentación, distintas a primera vista, pero que, a la larga, se complementaban mutuamente. Uno de los razonamientos combinaba la legislación republicana con antecedentes coloniales, bajo la rúbrica de los derechos absolutos. Los caciques argüían que la legislación republicana validaba los derechos "originales" a la tierra –coloniales o, inclusive, precolombinos– de los indígenas. Una segunda lógica sustentaba los derechos al territorio comunal en "títulos antiguos", otorgados por la Corona de España. Las peticiones que planteaban este razonamiento omitían completamente la legislación republicana y destacaban, más bien, que los indígenas aún seguían pagando la correspondiente "contribución" al Estado.[32] Algunos de estos recursos a títulos antiguos incluían solicitudes directas o indirectas para que se anulase la ley de 1874. Es así que, en un memorial de 1925, los caciques apoderados de varias provincias de Cochabamba demandaban que las autoridades prohibiesen el arrendamiento o la venta de tierra comunal.[33] En otro alegato, los caciques decían que los "ultrajes, atropellos, vejamenes y usurpaciones" que los afligían habían sido todos causados por "una ley que autorizaba la venta de tierras de orijen; ley que debe ser derogada y anulada; prohibiendose en absoluto la venta de propiedades orijinarias".[34]

Aparentemente, los dos argumentos no podían ser más diferentes. Desde una perspectiva, la ley de 1874 servía como una garantía; desde otra, constituía una amenaza. Con todo, los distintos enfoques sobre la propiedad se superponían de modo significativo, porque, en ambos casos, la clave del asunto era la posesión continua de los indígenas. La interpretación positiva de la ley de 1874 asociaba erróneamente esa medida con principios coloniales: los demandantes no invocaban la Ley de Exvinculación por sí misma sino sugerían que validaba su propiedad "original". Por último, ya sea apropiándose de aspectos de la ley de 1874 o rechazándola completamente, los solicitantes demandaban que el gobierno anule las revisitas de fines del siglo XIX.[35]

Aunque los caciques apoderados identificaban claramente los efectos nocivos y los peligros persistentes del edicto de 1874, no sorprende que, en algunos casos, trataran de utilizar dicha ley para obtener ventajas para sí mismos. Con el fin de avanzar con sus reclamos dentro del marco republicano, los caciques apoderados se

32 AHHCN, 93-92, 1927-1931.
33 AHHCN, 64-57, 1925; 93-2, 1927-1931. Ver también AHHCN, Caja 171B, 1929.
34 AHHCN, 93-2, 1926.
35 AHHCN, 64-14, 1923; 64-27, 1923; 64-13, 1923; 64-23, 1923.

identificaban, lógicamente, como propietarios. Pero asumían esa noción al mismo tiempo que rechazaban un mercado de tierras. Al hacerlo, ponían en evidencia las afrentas tanto internas como externas, que amenazaban su territorio. Pues los caciques no sólo subrayaban la intimidación, violencia y fraude que la gente de afuera utilizó para apropiarse de sus terrenos; ellos condenaban también a otros indígenas por vender tierras comunales. Un documento de Tapacarí de 1923 nombraba específicamente a los indígenas que pusieron sus tierras en el mercado: "José Manuel Choque Santos [y] Flores Agustín Choque estos indígenas de malas intenciones nos vendieron nuestros terrenos, sin consentimiento nuestro por lo que nos ocacionan grandes pleitos que nos han costado mucha plata".[36] A veces, para prevenir semejantes "acciones maliciosas", los caciques apoderados solicitaban al propio Estado que ayude a imponer una disciplina más estricta dentro de las comunidades indígenas.[37] Una solicitud de este tipo citaba una norma toledana del siglo XVI, que imponía multas o latigazos a caciques que vendían o arrendaban tierras. Una carta de 1923, dirigida al presidente de la República, a nombre de "todos los indígenas de los Departamentos de Cochabamba, La Paz, Oruro, Potosí, Sucre y demas", exigía de manera similar "fuertes castigos" a los indígenas que vendían su tierra, "por que estos tienen la culpa para causarnos tantos perjuicios".[38]

Cuando invocaban sus derechos como propietarios, Mariano Rosa y otros caciques apoderados no parecen haber estado promoviendo su propia acumulación privada.[39] Más bien, utilizaron el lenguaje de los derechos de propiedad absoluta para defender la base territorial de la comunidad, tanto de la expropiación externa como de la interna. La autodesignación de los caciques de Vacas como "comunarios-propietarios" capta adecuadamente este sentido de posesión comunal. Asimismo, su lenguaje testimonia un proceso sorprendente de etnogénesis: en Vacas, pese a haberse dado una forma de propiedad privada –la de los "hilos"–, durante el siglo XIX, la comunidad no habría cesado de existir. Más bien, la privatización dio lugar a nuevos tipos de comunidades, basadas en formas diversas de ocupación de la tierra, ya sea como pequeños propietarios, comunarios o colonos.[40]

36 AHHCN, 64-27, 1923.
37 Sobre el problema de la disciplina interna, ver Grieshaber, "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz", 137.
38 AHHCN, 64-23, 1923; AHHCN, 64-14, 1923.
39 Su situación contrasta drásticamente con los intereses y objetivos económicos de la elite K'iche' de Quetzaltenango, Guatemala. Ver Grandin, *The Blood of Guatemala*, 110-129.
40 Sus formas de asociación e identificación fueron configuradas y reconfiguradas por cambios sociales, culturales y legales, tales como la usurpación de tierras, la redistribución de tierras, la Ley de Exvinculación de 1874 y la Reforma Agraria de 1953. Como se mencionó anteriormente, en muchos casos, los colonos de hacienda conservaron sus propios hilos o pequeñas parcelas, aun si tenían obligaciones laborales con el hacendado (ver también AHPC, Exp., Cavero, vecino de Punata, 1947, fol. 2, el mismo que informa que algunos de los colonos de Vacas eran "propietarios de tierras"). Pero, adicionalmente, la documentación sugiere que los hilatarios se consideraban

Con el tiempo, las luchas de los caciques apoderados por recuperar la tierra hasta pudieron enfrentar a comunidades de un lugar contra otras aledañas; pero la recuperación de formas extinguidas de representación también revitalizó a las comunidades indígenas en lugares donde las autoridades estatales insistían en que el proceso de privatización las había hecho desaparecer. Como sus contrapartes de La Paz y otras regiones, los caciques de Cochabamba apelaron a la resolución de 1881 que permitía la tenencia de la tierra en lo proindiviso, así como a la ley de 1883 que excluía de las revisitas a las tierras consolidadas durante la época colonial, por medio de títulos de composición. Pero, en todas las regiones, los caciques estaban haciendo mucho más que simplemente esto. Como veremos en los siguientes acápites, cuando los caciques de Cochabamba y otras regiones combinaron los títulos coloniales con la promesa republicana de propiedad absoluta, no sólo estaban solicitando la tenencia colectiva: demandaban también el reconocimiento del status legal de sus comunidades, y de sus propios títulos de cacique.

Justicia, instrucción y "civilización"

Después de 1917, por motivos que no se han llegado a esclarecer, Guillermo Cruz (de Vacas) y Manuel Ramos (de Tapacarí) reemplazaron a Mariano Rosa como principales portavoces de las comunidades indígenas de la región de Cochabamba. Aunque la revisita o deslinde siguieron siendo una preocupación fundamental, sus peticiones contienen referencias más generales a los abusos y a los derechos coloniales y republicanos. Los poderes de representación de los caciques, la legalidad de sus acciones y sus propias identidades como caciques continuarían siendo desafiados por los hacendados y los funcionarios locales. Pero, en algunos casos, el presidente, parlamentarios y el ministro de Justicia aceptaron sus peticiones, proporcionando el amparo y garantías permanentemente deseados. Aunque el pedido para una nueva revisita o deslinde nunca fue aprobado, los intercambios de los caciques con las autoridades del Estado intensificaron una pugna incesante sobre el estatus legal de las comunidades y autoridades indígenas. A la larga, sus derechos permanecieron ambiguos. El gobierno no afirmó plenamente los pedidos de los caciques apoderados, ni los descartó completamente. No obstante, sea tácitamente, las autoridades gubernamentales reconocieron a los caciques como representantes legítimos de las comunidades indígenas.

Durante el transcurso de la década de 1920, las peticiones firmadas por Guillermo Cruz, el sucesor inmediato de Rosa, revelan gráficamente el modo en el que

con frecuencia comunarios. Con todo, cuando los anteriores colonos de las estancias de Vacas invocaron a la Ley de Reforma Agraria de 1953, optaron por los títulos individuales. (Archivo del Servicio Nacional de la Reforma Agraria, Paquetes 1, 5, 6, 8-10, 12-15).

los caciques de Cochabamba fueron crecientemente integrados dentro de la red con base en La Paz. En una serie de demandas, Cruz se identificó como el cacique principal de Yanatama, una de las trece estancias de Vacas. Como resultado de la revisita de la década de 1870, el territorio comunal de Yanatama había sido transformado en numerosas parcelas, pequeñas y medianas, y, además, incluía una gran estancia de propiedad municipal, la que ocupaba casi el 70% del previo territorio comunitario.[41] Al igual que Rosa, Cruz ocupaba una ambigua ubicación social. Ambos hombres habían experimentado la expropiación de sus tierras y la destrucción de sus casas a manos de aquellos individuos que se apoderaron de Vacas en la década de 1920.[42] En esa época, Cruz era probablemente un hilatario con una parcela de tierra de buen tamaño; cuando los forasteros obtuvieron el control del territorio, se convirtió en colono de hacienda. Una confrontación en 1917 con un hacendado de Vacas le deparó a Cruz un encarcelamiento de nueve meses. Luego de ser liberado, el dirigente expulsado terminó por irse a La Paz. En una petición de 1926, Cruz subrayó su propia precaria situación: "Esta declaración por todos esos abusos saldria en mas de treinta fojas (...) [si no fuera] por falta de dineros; pues aquí vivo tan solo del cargueaje y otros servicios umildes" (ver Imagen 4).[43] La violencia y despojo que Cruz describía ocurrieron aproximadamente diez años antes de que firmara la demanda. La mayor parte de este tiempo debió haber vivido en la capital, pero la evidencia sugiere que Cruz viajaba, sea ocasionalmente, a Cochabamba y mantenía vínculos con los indígenas de Yanatama y otras estancias de Vacas.

En la exposición de sus argumentos, Cruz declaró que su poder para tramitar las demandas de los comunarios le había sido conferido por el "alcalde segundo" (autoridad comunal indígena) y el notario de Cochabamba.[44] Presentó también lo que sólo podía haber sido una versión inventada de su propia genealogía. Cruz dijo que él era "Casique nieto sangre" y que había "heredado una sayaña de orijinario denominada Yanatama" de su padre, abuelo y bisabuelo, "Casique principal y Gobernador" de la provincia de Arani.[45] Ya que la provincia de Arani no se creó hasta 1914, es difícil imaginar cómo el bisabuelo de Cruz pudo haber sido su cacique. Además, aunque Cruz fue un dirigente de la estancia Yanatama, la autoridad con la que contaba más allá de este pequeño asentamiento no queda del todo clara. Sólo algunos de los caciques de las trece estancias de Vacas firmaron sus demandas.

41 En 1912, 24 propiedades de menos de 10 hectáreas cada una, ocupaban el 25% de la tierra; y 2 propiedades de entre 10 a 50 hectáreas cada una, ocupaban el 6% de la tierra. La finca de propiedad estatal, que comprendía 267 hectáreas (cerca de 660 acres), ocupaba el 68% (Jackson, "Community and Hacienda in the Bolivian Highlands", 200).

42 "Cuatro cuerpos", fols. 185r-187r. Ver también AHHCN, 93-2, 1926, fol. 2v.

43 AHHCN, 93-2, fol. 6r.

44 Ibid., fol. 3r.

45 Ibid., fols. 1v-2r.

Imagen 4. Cargadores en La Paz [entre 1990 y 1923]. *Cortesía de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos (Prints and Photographs Division, Frank and Frances Carpenter Collection, LC-USZ62-136384).*

Si bien, en lo esencial, la situación social y política de Cruz puede considerarse semejante, paralela, a la de Rosa, sus respectivas demandas divergían drásticamente. La mayor parte de las peticiones que Rosa firmaba se presentaron exclusivamente en nombre de la gente de Vacas y áreas vecinas. Por contraste, Cruz normalmente presentaba peticiones con caciques de otras provincias y departamentos;[46] además, reclamaba una extensión territorial más extensa. Cuando Rosa vinculaba a la comunidad de Vacas con tierras en la vecina Totora y Pocona, ciertamente afirmaba derechos sobre un más amplio dominio. Pero los alegatos de Cruz abarcaban una proporción cada vez mayor del Departamento de Cochabamba. Inclusive, Cruz conectó a Vacas con tierras en los valles de Cliza y Punata, allí donde ya no habían comunidades indígenas.[47] Estaba reclamando territorio perdido que los caciques habían descubierto en documentos coloniales, en tierras de valle donde los grupos étnicos del Altiplano habían enviado *mitimaes* (colonizadores) antes de la invasión española.[48]

46 Sólo una de las demandas de Rosa fue presentada con líderes de La Paz.

47 Una demanda de Cruz y otros decía que ellos eran de "Urinsaya y Aransaya de puna y valle de la provincia Totora, Ayquili, Misque, Clisa, Punata, Tarata, todas provincias y Cantones del Departamento de Cochabamba". AHHCN, 93-2, 1927.

48 Sobre los grupos étnicos y el territorio en la Cochabamba anterior a la Conquista, ver Raimund Schramm, "Mosaicos etnohistóricos del valle de Cliza"; Mercedes del Río, "Simbolismo y poder en Tapacarí"; Larson, *Cochabamba*, 13-43.

En el transcurso de dos décadas, Cruz estableció una relación especialmente estrecha con Manuel Ramos, un cacique apoderado proveniente de Tapacarí (una provincia al extremo Oeste de Vacas; ver Mapa 2): Ramos mismo era un estrecho colaborador de Santos Marka T'ula, así como de Eduardo Leandro Nina Quispe. Durante el encarcelamiento de Marka T'ula, entre 1923 y 1926, Ramos se convirtió, de facto, en el líder de la red nacional de caciques.[49] Este vínculo de alto nivel hizo de Ramos un vínculo clave entre la red con base en La Paz y aquellos caciques de Cochabamba como Cruz. Aunque Ramos ocupó un lugar prominente, lamentablemente sus antecedentes personales permanecen en la oscuridad. Las peticiones lo identifican como un originario del ayllu de Moyapampa, una estancia o ayllu en el cantón Calliri (Tapacarí).[50] No sabemos mucho más sobre la historia personal del cacique, pero está claro que detentaba una autoridad considerable. De indígena originario de Moyapampa, se convirtió en líder provincial y, posteriormente, departamental de las comunidades indígenas. En 1924, los caciques de Tapacarí pidieron al presidente de la República que confirmase a Manuel Ramos como "principal Casique y representante de la clase indígena de Cochabamba".[51] Puesto que provenía de un área bilingüe, quechua-aymara, es probable que Ramos hablara ambos idiomas y sirviera como un puente entre los caciques de ambos grupos.

No sorprende que Tapacarí ocupara un lugar prominente en la red nacional de caciques apoderados. La provincia se encuentra al extremo oeste de Vacas, con altitudes tan elevadas como los 4.500 metros sobre el nivel del mar, y colinda con las provincias de Arque y Ayopaya, y, además, con el Departamento de Oruro. A fines del siglo XIX, Tapacarí se destacaba como la provincia de Cochabamba con la mayor concentración de comunidades indígenas. De todas las áreas en el Departamento que estuvieron afiliadas con las redes de caciques del siglo XX, Tapacarí fue la única que el Estado colonial designó como "pueblo real" o pueblo de reducción. Estas comunidades indígenas oficiales fueron diseñadas para reducir los patrones de asentamiento indígena disperso y facilitar las obligaciones de la *mita* y los pagos del tributo.[52] Después de la Independencia, las dos principales familias de caciques coloniales siguieron siendo fuerzas sociales dominantes en la región.

49 Ver Mamani, *Taraqu*, 164 n. 3.

50 AHPC, Exp., Los indígenas del Departamento de Cochabamba, y de los demás Departamentos, al Señor Presidente de la República, 1924, fol. 2 (en adelante AHPC, Exp., Los indígenas). Los originarios, en contraste con los forasteros, detentaban plenos derechos a la tierra y obligaciones tributarias. Sobre las complejidades del estatus de forastero, ver Platt, "Andean Experience", 301-2. Sobre los patrones de la tenencia de la tierra en Tapacarí, ver Sánchez Albornoz, *Indios y tributos en el Alto Perú*; Larson y León, "Markets, Power, and the Politics of Exchange in Tapacarí".

51 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 2-2v.

52 Larson, *Cochabamba*, 66-67, 77-78.

Si bien perdieron la sanción estatal como autoridades del pueblo real, los caciques sacaron ventaja de las reformas liberales para ampliar sus propias propiedades o beneficiarse de las ventas a forasteros. Al igual que anteriores caciques en otras regiones, estos jefes locales se transformaron básicamente en hacendados.

Los caciques apoderados que surgieron de Tapacarí representaban a una base social diversa, pues las revisitas de fines del siglo XIX habían recorrido dos trayectos distintos en este antiguo centro del transporte y comercio interregional. En el cantón Tapacarí, ubicado en las tierras irrigadas del valle del río Tapacarí a lo largo de la ruta de comercio entre Cochabamba y el Altiplano, antes de fin de siglo, se perdió cerca de un tercio de la tierra comunal en favor de forasteros.[53] En cambio, en el cantón Challa, un lugar frío y con muchas quebradas de poco interés para los no indígenas, los comunarios retuvieron el control de la mayor parte de su territorio. De todos modos, en este cantón surgieron tensiones entre los comunarios y hacendados locales, y fue aquí donde primero surgieron los caciques apoderados de Tapacarí en 1916, bajo la guía de José María Victoria. Aunque los comunarios de Challa recibieron en 1881 un título proindiviso al territorio comunal, perdieron tierras y bienes en beneficio de vecinos del pueblo cuyas incursiones ilegales fueron ignoradas –e incluso respaldadas– por los corregidores y otros funcionarios locales.

Durante la década de 1920, los actos ilegales que las autoridades locales perpetraron en Tapacarí, Vacas y otras provincias de Cochabamba ocuparon un lugar central en las demandas de los caciques apoderados. La tierra siguió siendo ciertamente una preocupación fundamental, pero las solicitudes también empezaron a concentrarse en cuestiones de abuso, representación y poder. En 1923, Cruz y Ramos presentaron formalmente la sorprendente solicitud de que una comisión o autoridad competente investigue los abusos.[54] Específicamente, ellos exigían que un funcionario remunerado visite "a cada departamento, provincias y cantones"; recoja información; e inicie un registro de la violencia en contra los indígenas. Insistieron en que el gobierno castigue a los responsables tal como lo estipulaba la ley y demandaron que las autoridades nacionales ordenen a las locales a que les otorguen "garantías".[55] Si el Congreso se negaba a otorgar fondos, Ramos, Cruz y sus muchos seguidores ofrecieron inclusive pagar por la investigación de los abusos.[56]

Hasta cierto punto, los caciques apoderados utilizaron la solicitud de vigilancia contra los abusos para continuar sus luchas de larga data por recuperar su

53 Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*, 81.
54 AHHCN, 64-20, 1923. Ver también 64-14, 1923; 64-27, 1923; AHPC, Exp., Los indígenas, 1924.
55 AHHCN, 64-13, 1923.
56 AHHCN, 64-19, 1923. Para una oferta de financiamiento de la revisita, ver AHHCN, 64-27, 1923.

territorio. Cuando las autoridades rechazaron aprobar la demanda de una nueva revisita, los caciques reorientaron sus quejas hacia el abuso. Esta elección fue estratégica, pues el trato cruel era un problema que, más fácilmente, las autoridades nacionales tomarían en consideración. Algunos demandantes indígenas establecieron la conexión explícitamente: a los acusados de cometer abusos los denominaron "usurpadores de tierras", o, siempre en ese sentido, describieron las tácticas brutales que caracterizaban las transacciones de tierras.[57]

Pero los caciques no denunciaron la crueldad únicamente con el propósito de recuperar la tierra usurpada; sus demandas de la década de 1920 también enfocaron el problema subyacente de la injusticia. En 1927, Manuel Ramos y otros caciques de Cochabamba y La Paz denunciaron los honorarios prohibitivos que los abogados cobraban por brindar asistencia en los trámites legales.[58] Además, ellos denunciaron a un terrateniente, muy odiado en Tapacarí, por retirar de su puesto al alcalde de campo (agente del corregidor y la policía) con el consentimiento del subprefecto. Su reclamo ponía de relieve los límites de la representación en el campo: "Necesitamos de veras autoridades indígenas", escribieron los demandantes.[59] Ramos, Cruz y otros caciques protestaron también contra el maltrato que sufrieron a manos de los patrones y la policía cuando solicitaban "ramas" de otros comunarios. Estas contribuciones, en dinero o especie, las "ramas", eran recaudadas de modo secreto por los indígenas en tiempos coloniales para cubrir los gastos necesarios para proteger la tierra comunal; eran un elemento fundamental del sistema de obligaciones y derechos que definían la pertenencia a la comunidad.[60] En la época republicana, las ramas continuaron siendo un recurso clave que los líderes como Ramos utilizaban para financiar la acción judicial colectiva. Por ejemplo, las ramas financiaban los costosos viajes de los indígenas a los archivos y oficinas gubernamentales. Las autoridades republicanas etiquetaban de coerción o fraude a estas contribuciones obligatorias. Sus esfuerzos por obstruir la tradición afectaron directamente el derecho que se percibió tenían los indígenas para desplazar los conflictos del ámbito local y buscar la justicia en niveles superiores. El fiscal del distrito en Totora ordenó el arresto de cualquier persona sorprendida en el acto de contribuir o recibir ramas. Para defender esta práctica

57 Ver, por ejemplo, AHHCN, 93-2, 1927-31; AHHCN, 64-27, 1923; AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fol. 86v.
58 AHHCN, 64-27, 1923.
59 Ibid. Este era un cargo rotativo. En las comunidades indígenas, así como en las haciendas, el alcalde de campo pudo haber sido seleccionado de entre los integrantes de la comunidad que gozaban del respeto de los otros. La remoción del Alcalde de Campo, en este caso, pudo entonces haber violado lo que los comunarios percibían era su derecho a participar en la elección de la autoridad.
60 Jacobsen, *Mirages of Transition*, 341; Hylton and Thomson, "Ya es otro tiempo el presente", 10.

de larga data, Guillermo Cruz y otros explicaron posteriormente al ministro de Gobierno que los comunarios hacían una "suscripción personal, con el nombre de ramas" para cubrir los costos de ubicar los "verdaderos títulos" a sus "tierras de origen comunario" en el Archivo General de la Nación. "Ninguna ley nos prohive hacer estas suscripciones", le recordaron al ministro.[61]

El acceso independiente a las autoridades nacionales que las ramas facilitaban era absolutamente clave para los caciques apoderados, pues no se podía obtener justicia a nivel local. Sea que los caciques protestaran por las tomas de tierras, encarcelamientos indebidos u otras formas de abuso, sus demandas casi siempre incluían quejas sobre la impunidad de los funcionarios locales. "[P]or los continuos atropellos, exacciones, usurpaciones, destierros, lansamientos injustas", escribieron los caciques de todos los Departamentos juntos al Ministro de Gobierno, "hemos ocurrido a esta Ciudad a pedir garantias, porque en nuestras provincias no hay justicia [...] [Pedimos] que se mande una circular a todos los Departamentos y provincias, porque todos los que han ido no han vuelto, no han dado cumplimiento".[62] Los originarios de Totora se quejaron, de modo similar, de que el subprefecto de Arque no sólo se negó a llevar a cabo la orden del presidente, de protegerlos del abuso y expulsión por parte del patrón, sino que arrojó al suelo el "amparo administrativa" de la máxima autoridad. "Nadie podría obligarle a cumplir dicha órden", les dijo a los indígenas.[63] Al tiempo de describir los caciques apoderados tales malos tratos, advirtieron también sobre las redes de poder y parentesco que vinculaban a las autoridades y hacendados en bloques opresores: "En los Cantones como todos son parientes o tienen entre sí intereses por los cuales se hallan ligados, nunca podemos alcanzar ni la mas pequeña reparacion de los daños que se nos causa".[64]

¿Quiénes eran esos funcionarios locales? En muchos casos, los corregidores y subprefectos eran, al mismo tiempo, propietarios de haciendas medianas. Frecuentemente, en Cochabamba, también estaban involucrados con el negocio de la chicha.[65] Pero no siempre eran simples socios del poder terrateniente. Considérese el caso antes mencionado de los originarios de Totora.[66] Después que ellos formalizaran su reclamo contra el subprefecto de Arque por arrojar al

61 AHHCN, 93-2, 1926 [1919]. Ver también AHHCN, 64-27, 1923; República de Bolivia, *Informes de Comisiones de la H. Cámara de Diputados*, 1919, No. 288, Informe de la Comisión de Peticiones a varias solicitudes de indígenas, 1919.

62 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 3v-4. Ver también AHHCN, 64-2, 1923; 75-73, 1929.

63 AHPC, Exp., Comunarios del aillo de Totora, del Cantón de Ventilla, 1930, fol. 6v.

64 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924. Ver también AHHCN, 75-62, 1928; 75-66, [1928?]; AHHCN, 75-54, 1929.

65 Además de las demandas citadas en este capítulo, ver ACSJC, AG #1202, 2PP, viuda de Coca vs. Grájeda y otros, 1947, fols. 69-69v; AHPC, Exp., Manuel Cruz Vallejos, Sacabamba, 1937; AHPC, Exp., Araujo, vecino del pueblo de Caraza (Arque), 1877.

66 AHPC, Exp., Comunarios del aillo de Totora, del Cantón de Ventilla, 1930.

suelo la orden del presidente, esa autoridad menor se vio obligada a defender su reputación de hombre situado por encima de los intereses locales y como un servidor de la ley. En una carta al prefecto, el subprefecto sostuvo que él había dado a los indígenas una orden administrativa para protegerlos del abuso de los hacendados. Los hacendados (la familia Bustos), se quejaba el subprefecto, se opusieron a su interferencia y llevaron su propia queja a las autoridades judiciales de Arque, quienes sentenciaron en contra del acorralado funcionario local. Luego, el subprefecto se encontró asediado en la prensa por todos lados: por los propietarios, quienes celebraron la reivindicación de sus reputaciones, y por los indígenas, quienes publicaron un artículo en un periódico de Cochabamba deplorando la negación de la justicia. En conclusión, el funcionario de rango menor aseguró al ejecutivo departamental que nunca había arrojado al suelo el escrito del presidente. El sombrío relato del subprefecto no sólo indica que los indígenas en lugares aislados podían obtener apoyo en los puestos elevados; también confirma la confluencia de intereses locales. La denuncia pública del subprefecto por parte de los hacendados se basaba en suposiciones sobre un pacto implícito: él estaba ahí para respaldar sus intereses.

Fuese o no cierto que los funcionarios locales eran guardianes corruptos del poder terrateniente, las peticiones de los caciques apoderados difundieron, precisamente, esa imagen. Al catalogar el mismo abuso que exigieron suprimiera el gobierno, los caciques revelaban su propia percepción del Estado. En el campo, insistían ellos, las instituciones y autoridades estatales no tenían legitimidad; ninguna fachada moral ocultaba su interior coercitivo. Para los colonos y comunarios, que respiraban cotidianamente la violencia y corrupción ejercidas por los funcionarios y hacendados locales, era imposible percibir los "efectos" del Estado, imposible reconocer diferencia alguna entre hacendados y funcionarios locales.[67] Allí donde los caciques apoderados deberían haber percibido un Estado, ellos veían más bien hacendados utilizando la fuerza, corregidores robando ganado, subprefectos haciendo caso omiso de la ley y tribunales ignorando los procedimientos legales.

Si bien es cierto que los caciques de Cochabamba expusieron el rostro local e ilegítimo del Estado, al mismo, no dejaron de expresar su afinidad con los objetivos civilizadores de las autoridades nacionales: si los funcionarios cantonales impedían la difusión de la justicia y la "civilización", los caciques ayudarían al avance de esas causas. En la década de 1920, la solicitud de los caciques para que

67 Este análisis se basa en la definición del Estado propuesta por Timothy Mitchell, no como una entidad separada de la sociedad sino como la idea o el "efecto" de esa separación. Sin embargo, no se trata de la distinción entre una ilusión y una realidad. Más que una creencia subjetiva, Mitchell plantea que los "efectos" del Estado son hechos tan materiales como las patrullas fronterizas y los sistemas legales; son el producto de procesos administrativos y la vigilancia ("The Limits of the State", sobre todo, 81-82, 95).

se realice una investigación exhaustiva de los abusos estuvo estrechamente relacionada con una segunda demanda central exigiendo la "instrucción". Durante la década de 1910, las solicitudes de escuelas habían aparecido ocasionalmente en las peticiones, pero se volvieron cada vez más frecuentes inmediatamente después del violento sofocamiento de la rebelión de Jesús de Machaca en 1921 por parte del gobierno de Saavedra. En un clima de intensa represión, los caciques solían exigir escuelas para profesar su lealtad al Estado. Por ejemplo, una petición presentada al Ministerio del Interior y Justicia por parte de Ramos, Cruz y otros expresa lo siguiente: "nuestro deceo es que nos dejen en tranquilidad, en vista de que hemos sufrido ya cien años que nuestro deceo es dedicarnos a la instrucción de nuestros hijos para ser utiles a la patria".[68] Aquí y en otros lugares los caciques apoderados se presentaron como celosos patriotas que ayudaban al progreso de la Nación.

Pero no es que los líderes de la comunidad simplemente repitieran el discurso civilizador del Estado: así como manifestaban su lealtad, los caciques apoderados trabajaron activamente para edificar sus propias escuelas. En un documento de 1928 al Ministerio de Educación, Cruz y otras autoridades indígenas de Vacas y Pocona contaron en detalle su lucha por promover la educación.[69] Su solicitud denunciaba, primero, a las autoridades locales por confiscar útiles escolares que les había otorgado el propio Ministerio; luego, advertía al ministro de que nunca faltaban "en ningun lugar, pueblo, ó Ciudad, esos enemigos del Indio, mas que todo de la Civilizacion de éste". Eran esas gentes, decían los solicitantes, los que intentaban "por todos los medios (...) de obstaculizar el libre funcionamiento de las (...) escuelas".[70] Asimismo, Cruz reveló que él había creado escuelas en seis de las trece estancias de Vacas. Las escuelas habían funcionado durante cinco semanas "correctamente dotados de sus respectivos Profesores", hasta el momento en el que el corregidor confiscó los materiales de instrucción, supuestamente porque las escuelas dañaban los intereses de los terratenientes y arrendatarios.[71]

La solicitud de Cruz al Ministerio de Educación mostraba al corregidor y subprefecto como autoridades desconectadas del Estado nacional y con sus lealtades volcadas hacia los intereses de los hacendados locales. Sin embargo, a tiempo de denunciar al subprefecto, Cruz reveló también que el Ministerio no era la única institución que autorizaba la apertura de escuelas comunales. Los gobiernos posteriores a 1900 abogaron por la expansión de la educación en el área rural y aprobaron decenas sino cientos de solicitudes de escuelas para las comunidades

68 AHPC, Exp., Ramos et al. al Sr. Ministro de Gobierno y Justicia, 1925, fol. 25r. Ver también AHHCN, 64-57, 1925, fol. 1r.

69 AHPC, Exp., Cruz et al. al Sr. Ministro de Estado en el Despacho de Instrucción, 1928, fol. 1v.

70 Ibid.

71 Ibid., fol. 1r. Para otros casos semejantes, ver Huacani et al., *Warisata "Escuela Ayllu"*.

indígenas.[72] El propio Cruz había recibido la autorización del Ministerio. Una pista al final de la demanda de 1928 sugiere que, de todos modos, la iniciativa de Cruz había sido también aprobada por el educador aymara Eduardo Leandro Nina Quispe. La demanda presentada por Cruz adjunta una copia legalizada de la lista de materiales de instrucción entregados a Cruz por el Ministerio, pero a ese documento le sigue un memorando de Nina Quispe fechado cerca de dos años más tarde. La letra a mano es difícil de descifrar, pero el mensaje tiene algo que ver con la entrega de un paquete a La Paz y Cochabamba. El título del sello, debajo la firma de Nina Quispe, le identifica como "Director Indígena, Escuela Normal Rural".[73] Hasta donde sabemos, Nina Quispe nunca dirigió una institución como esa; de hecho, el nombre de la institución suena como si fuera una oficina gubernamental. Que Nina Quispe utilizara su propio sello es también algo destacable. A diferencia de los caciques apoderados, quienes presentaban sus solicitudes en el "papel sellado legal", del gobierno, el apoderado Nina Quispe utilizaba su propio sello.[74] Mediante este recurso presentaba a su propia iniciativa pedagógica como una empresa independiente, aunque autorizada.

Si bien las escuelas como las que Cruz fundó en Vacas fueron a menudo autorizadas por el Estado, también estaban separadas del mismo. Ciertamente, los funcionarios de gobierno pretendían controlar las escuelas, pero debido a que el Estado no podía contratar a los preceptores o desplegar suficiente capacidad administrativa, las autoridades no podían sino depender de la iniciativa comunal.[75] Efectivamente, la mayor parte de las escuelas rurales de Bolivia anteriores a la revolución de 1952 fueron sostenidas por los comunarios: eran conocidas como "escuelas de miseria" porque los propios indígenas pagaban a los profesores.[76] En muchos casos, no queda claro quiénes conformaban el personal de los institutos, pero los caciques apoderados pretendían específicamente que los indígenas enseñen en sus propias comunidades; en algunos casos, los preceptores eran hombres que habían aprendido a leer y escribir cuando hacían su servicio militar.[77] Por último, aunque los caciques apoderados de Cochabamba solicitaron la autorización del Estado,

72 Ver República de Bolivia, Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura, *Memorias y anexos*, 1925, 1929, 1930. Los indígenas siguieron solicitando escuelas durante la década de 1940; en una sola semana, el Ministerio de Educación recibió "más de 400 delegaciones indígenas solicitando el establecimiento de escuelas" (USNA, RG 59, 824.00/4-2345).

73 AHPC, Exp., Cruz et al. al Sr. Ministro de Estado en el Despacho de Instrucción, 1928, fol. 3.

74 Mamani, *Taraqu*, 145.

75 Ver, por ejemplo, República de Bolivia, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, *Memoria*, 1907, lxv.

76 Soria, "Los caciques-apoderados y la lucha por la escuela", 61; Marten Brienen, "The Clamor for Schools"; Larson, "Capturing Indian Bodies, Hearths and Minds", 192-93; Albó, "Andean People in the Twentieth Century".

77 Mamani, "La educación india en la visión de la sociedad criolla", 82. Ver también Ramón Conde Mamani, "Lucas Miranda Mamani", 112-113.

también exigieron el derecho a crear escuelas donde quiera que los indígenas lo considerasen necesario, sin el permiso del Ministerio.[78] La demanda de educación era una forma de manifestar lealtad y conformidad en una época de gran adversidad. Pero las escuelas no fueron simples prolongaciones de las instituciones estatales. Los cientos de escuelas que las comunidades indígenas crearon en las décadas de 1910 y 1920 fueron una manifestación de la lucha por el poder local.

Incorporación a la Nación

Así como supieron crear sus propias instituciones y buscaron el reconocimiento oficial a sus títulos, los caciques apoderados también insistieron en su "incorporación" a la Nación. Esta era una palabra muy utilizada en las propuestas de patronatos y leyes de excepción en la década de 1920: la *incorporación* evocaba modos de sometimiento al Estado. Para los funcionarios de gobierno, se refería al cumplimiento obligado del servicio militar y al pago oportuno de los impuestos. Podía significar también la adquisición de nuevas costumbres o patrones de consumo. Adicionalmente, la propuesta legislativa de un Patronato Indígena en 1921 vinculaba la incorporación al trato ecuánime en las instituciones judiciales. En sus demandas, los caciques apoderados hacían referencia a este aspecto de la palabra. Para Ramos y Cruz, la incorporación significaba, sobre todo, el reconocimiento de su nacionalidad boliviana y de sus derechos a la tierra comunal y la autonomía política. Más que un énfasis en los derechos individuales, sus demandas se concentraban en el concepto de una eficiente protección estatal; así, reiteradamente, los caciques exigían "amparo y garantías".

Hasta cierto punto, la protección y garantías que los caciques apoderados demandaban eran aquellas inscritas en constituciones republicanas y sus códigos administrativos, en leyes que ofrecían protección universal a todos los hombres o personas, independientemente de su ciudadanía o nacionalidad. Ante la usurpación de tierras, las golpizas y los cargos calumniosos de rebelión, los caciques podían hacer referencia, por ejemplo, a los artículos 4 y 5 de la Constitución, que garantizaban las libertades de asociación y petición, y la protección contra el arresto sin orden judicial. Ellos citaban esos artículos para que, como lo planteaba un alegato de 1918, pudieran disfrutar "la tranquilidad en nuestros derechos de origen comunario".[79] Los demandantes indígenas podían enfatizar también las obligaciones de los agentes de la ley, refiriéndose a las ordenanzas policiales de 1886 o al Reglamento, aprobado en 1903, de la Ley de Organización Política de 1888.[80] Cuando los caciques apoderados

78 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 8v-9.

79 Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 390; AHHCN, 93-2, 1918-19, 1927-1931.

80 Para un ejemplo de la utilización de estas leyes por parte de los caciques, ver AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fol. 10. El Artículo 1 de la primera ley consideraba a la policía como responsable de proteger las "garantías personales y reales" y obligaba a sus agentes a perseguir activamente a todos los criminales. El Artículo 51 de la segunda ley delimitaba los poderes del prefecto y, al mismo tiempo, establecía la dependencia de este funcionario desde el poder ejecutivo; el pasaje mencionado especificaba también la supremacía del prefecto sobre los otros funcionarios departamentales. Para las leyes, ver Araoz, *Nuevo digesto de legislación boliviana*, 1:167; República de Bolivia, *Constitución Política del Estado*, 155.

invocaban la legislación republicana existente, exigían protección y garantías no sólo para defenderse de sus verdugos inmediatos sino de una injusta aplicación de la fuerza y la ley por parte de las autoridades.

Adicionalmente a estas garantías universales, los caciques apoderados recurrieron a las propuestas de derechos especiales, es decir, a las protecciones para indígenas contenidas en las iniciativas legislativas que examinamos en el anterior capítulo (ver *supra*). En una demanda al Congreso de 1925, Manuel Yapiticona, Manuel Ramos y otros escribieron: "se espere, que salgan las leyes de amparo a favor de {...} los indigenas".[81] En otro alegato, los caciques de Cochabamba exigieron que "se cumpla el proyecto de ley el amparo del aborigena".[82] En otro más, Ramos y 62 caciques más solicitaron al Ministerio del Interior y Justicia una "medida eficaz en nuestro amparo" para protegerlos de las crecientes exacciones en contra de la "raza indígena":

> Nuestra raza {...} vive en la misma ignorancia y esclavitud que en el coloniaje, habiendo variado unicamente los nombres de nuestras cargas, seguimos siendo los parias de nuestro propio suelo {...} Rogamos a Usted Señor Ministro, pensar un momento en la penuria que padece nuestra raza, a pesar de la gran contribucion que há aportado al progreso Nacional, para que compadeciendose dicte una medida eficaz en nuestro amparo. Hoy se ha inventado una nueva forma de castigarnos cuando gestionamos garantias; se nos acusa de sublevadores y sin mas que una asercion de nuestros perseguidores ante los Jueces, estos ordenan nuestro apremio y por delitos que ni hemos pensado, se nos encarcelan y persigue sin tregua, es decir que la inflexibilidad de las leyes solo existe cuando la solicitan nuestros enemigos. Esta desigualdad tiene origen en haberse lehislado de identica manera para los blancos y para los indios. No sabemos ni leer ni conocemos la lengua en que está escrito la legislacion patria, y sin embargo debemos suge[t]arnos a ella. Legalmente se considera abolidas nuestras costumbres, casicasgos etcetera, y sin embargo ellos se mantienen entre nosotros; y lo que es peor las leyes y las costumbres se aplican en cuanto estan en nuestra contra; así, por ejemplo, en Cochabamba los hasendados conforme a costumbres coloniales que no permiten modificarlas por ninguna manera.[83]

81 AHHCN, 64-56, 1925.

82 Ibid., 64-57, 1925, 25.

83 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 6v-7v. Este pasaje –harto reproducido– confirma que los caciques copiaban sus demandas entre ellos, pero no sin adaptar sus alegatos a las circunstancias locales.

Este notable pasaje ilustra claramente las visiones de los derechos y la ley que tenían los caciques apoderados. En primer lugar, el castigo del que los litigantes se quejaban era infligido en represalia por una demanda exigiendo garantías; en segundo lugar, ellos objetaban que los jueces se inclinaban en favor de sus perseguidores tan sólo en base a sus declaraciones. En otras palabras, los caciques señalaban y condenaban la ausencia de un ordenamiento jurídico: sus demandas exigiendo procedimientos jurídicos se interpretaban como subversión, mientras que las pruebas, el debido proceso y la independencia judicial no existían para nada. Este pasaje menciona también algo que los caciques apoderados consideraban un defecto fundamental de la propia ley: los legisladores bolivianos habían legislado del mismo modo tanto para los indígenas como para los blancos. Esta conclusión sorprendente se correspondía con la demanda –manifestada aquí y en otras peticiones– de una aprobación congresal a leyes propuestas para proteger específicamente a los indígenas. Sin embargo, los caciques le daban un significado diferente a esas medidas de amparo: allí donde el Congreso no había podido resolver el enigma de la igualdad jurídica y la protección legal, los caciques apoderados no tardaron en vincular los derechos comunales con la igualdad plena.

Este vínculo esencial entre protección e igualdad es mucho más evidente en las demandas de los caciques apoderados para ser incorporados en la nación boliviana. La incorporación no era una preocupación abstracta: no ser considerados bolivianos conllevaba consecuencias tangibles. Precisamente, en una solicitud al presidente, presentada en 1924, Ramos y otros 62 caciques demandaron la incorporación cuando reclamaban por la confiscación de bienes por parte de guardias fronterizos que los tildaban de ser peruanos, no bolivianos.[84] Abogaban para que se ponga término a estas apropiaciones arbitrarias y demandaban "una disposicion que sea el comienso de una nueva era para la raza autoctona, que con ella comience nuestra verdadera incorporacion a la Nacionalidad Boliviana y el reconosimiento de nuestros derechos".[85] En este contexto, la "incorporación" significaba el acceso a las instituciones públicas y el idéntico amparo ante la ley. Significaba también el derecho a cruzar las fronteras y participar del comercio a larga distancia sin interferencia alguna.

Una demanda de Cruz y otros al Ministro de Defensa subrayaba aún más la relación entre incorporación y derechos. Le solicitaban al ministro "amparo y garantías para sus bienes y personas", y que "se comicione a la fuerza armada, para que nos preste ausilio contra los abusos de que somos victima, en la provincia Arani y Totora y Cantones Vacas y Tiraque Quebrada".[86] La demanda apelaba explícitamente al Estado para garantizar los derechos de los indígenas "en el

84 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924.
85 Ibid., fols. 8-9.
86 AHHCN, 93-2, 1927, fols. 7-8.

limite directo de la igualdad". Cruz y sus asociados escribieron: "La estavilidad, y afiansamiento de las instituciones publicas que se hallan confiadas, a la autoridad politica estan puestas para velar y resguardar por la Paz y armonia nacional en todas sus fases exsigiendo, que previamente se cumplan las leyes, fiel y legalmente sin contemporisacion para nadie, y en el limite directo de la igualdad, de que cada ciudadano al igual, que un indigena sean protejidos y amparados en sus derechos personales asi como el de sus bienes, cual la estatuye nuestra carta magna, y la Constitucion Politica del Estado".[87]

La frase "cada ciudadano al igual, que un indigena" evoca una sensibilidad dual que diferencia a los "indígenas" de los "ciudadanos", al mismo tiempo que insiste en los mismos amparos y garantías para todos los bolivianos. La ley conceptualizaba la relación entre el "ciudadano" y el "boliviano" en términos jerárquicos.[88] La ciudadanía, que representaba el derecho a elegir y ser elegido, era extremadamente difícil de obtener y su pérdida podía tener consecuencias devastadoras: los ciudadanos sentenciados por crímenes específicos eran castigados con la "infamia", la misma que implicaba no únicamente la pérdida de derechos políticos sino también el retiro de los derechos civiles.[89] Por contraste, la bolivianidad se podía conseguir de manera bastante fácil: se obtenía por nacimiento, por consanguinidad, o por la combinación de ambos. En teoría, todos los bolivianos se beneficiaban equitativamente de los derechos civiles, aun si carecían de los derechos políticos de los ciudadanos. Sin embargo, en la práctica, la nacionalidad, así como la ciudadanía, podía ser utilizada como una categoría que promovía la exclusión. Los códigos civiles y penales de Bolivia resaltaban las diferencias no únicamente entre ciudadanos y bolivianos sino también entre los propios bolivianos, según categorías de género, generación, legitimidad, honor y reputación.[90] Por tanto, en términos teóricos y prácticos, el *ciudadano* evocaba un estatus especial en la Bolivia previa a la revolución de 1952. La ley lo asociaba con los hombres letrados, propietarios e "independientes". De la misma manera, el habla cotidiana otorgaba al término una connotación de desigualdad y estatus social.[91]

87 Ibid., fol. 7v.
88 Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos*, 25. Los conceptos bolivianos eran análogos a los de México; ver Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico*, 64.
89 Barragán, *Indios, mujeres y ciudadanos*, 23, 27-28. Por derechos civiles queremos decir: el derecho a ser tutor, actuar como testigo, iniciar una demanda legal o participar en un juicio; también implican las garantías constitucionales concernientes a la libertad de asociación, la libertad de peticionar y la protección contra el arresto sin una orden judicial. Como lo ha mostrado Barragán, después de la Independencia, los tribunales bolivianos se convirtieron en un terreno de lucha por algunos de esos derechos, pues los no ciudadanos fueron privados de tales derechos de maneras sutiles y, a veces, no tan sutiles.
90 Ibid., 23-43.
91 Para algunos usos locales del término, ver Archivo del Juzgado de Instrucción de Cliza (en adelante AJIC), N. C. vs. A. G., 1897; AJIC, Soria vs. Rosetti, despojo, 1887.

De modo que, cuando los caciques apoderados lanzaban ocasionalmente el concepto de ciudadanía, no lo utilizaban para referirse a la participación electoral, más bien, utilizaban el término para resaltar un conjunto de derechos civiles que –en teoría– el Estado garantizaba a todos los bolivianos. Para ellos, "ciudadanía" quería decir, sobre todo, garantía de protección para la persona y la propiedad. Los caciques alegaban que, en la práctica, esos derechos civiles los disfrutaban únicamente los "ciudadanos", o sea, aquellos hombres que gozaban de una particular posición política. En la medida en la que se basaban en este vínculo entre derechos civiles y ciudadanos, los caciques apoderados no sólo subrayaban la discriminación que sufrían sino invocaban una noción diferente de ciudadanía que la que contenían las leyes bolivianas. Más que asociar la ciudadanía con los derechos políticos, la relacionaban con los derechos civiles, que, reiteradamente, les eran negados por los hacendados y funcionarios civiles. Por último, los caciques apoderados subrayaban su propia identidad como indígenas y, al mismo tiempo, proponían una equivalencia implícita: cuando escribían "cada ciudadano al igual, que un indígena", ellos querían decir beneficiarios de los mismos amparos y garantías.

En una demanda de 1927, Ramos y otros hicieron una conexión parecida entre la "raza indígena" y una categoría más incluyente, que vinculaba al ciudadano con el boliviano: el "ciudadano boliviano". Esta particular petición imploraba al presidente de la Republica que se nombre "una comicion revisitadora general de los abusos (...) en cumplimiento de las leyes de la Constitucion Politica del Estado, que todo Ciudadano boliviano debe gozar de garantias y que nadie puede oprimir a la raza indigena que en los lejanos cantones sufre". También aplaudía al gobierno por embarcarse en un plan "de dar amplias y efectivas garantias a todos los ciudadanos de Bolivia, y en especial a la raza indigena víctima propicia de aquellos adinerados que a base de la ignorancia del indigena se han aprovechado para simentar buenas y colosales fortunas".[92] Ambas frases son ambiguas, pero aparentemente los autores incluían a la "raza indígena" en el grupo de ciudadanos bolivianos, así como también la separaban de ese grupo: las garantías deberían beneficiar a todos los ciudadanos bolivianos, pero deberían beneficiar particularmente a los indígenas. En vez de demandar de modo abstracto los derechos universales, Cruz y otros demandaban la igualdad como indígenas.[93] Pero sus alegatos exigiendo "amparo y garantías" no sólo eran sobre derechos, eran también sobre el cumplimiento de la ley. Sobre todo, los caciques apoderados demandaban que los indígenas se beneficien de manera equitativa de la fuerza de la ley.

92 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 1-1v, 79.
93 Sobre tales usos de los derechos universales para demandas particulares, ver Dubois, "République Métissée", 29.

Los poderes de la ley

Las demandas de Cruz, Ramos y otros caciques de Cochabamba enlazaban comentarios acerca de las deficiencias en las leyes existentes con solicitudes de nuevas leyes. Aún más importante: los caciques de Cochabamba insistían en una difusión más amplia de la ley. Puesto que, si bien las leyes pudieron haber sido transmitidas a las autoridades locales, reiteradamente, los caciques se quejaban de que aquellas no eran realmente acatadas.[94] Ramos y sus asociados no dejaban de subrayar que los funcionarios locales se sentían como individuos por encima de la ley: ellos "nos echan en cara de que son inutiles nuestros reclamos".[95] Algunos funcionarios, informaba Ramos, inclusive llegaron "al estremo de decir que en sus territorios solo ellos mandan". Otros arrojaban las "garantías" al basurero.[96] Frente a estos rechazos directos, los caciques apoderados exigieron "que se dé extricto cumplimiento a todo lo despuesto por las altas autoridades de la Nación". Y demandaron "un oficio insinuando el cumplimiento de todo lo decretado en amparo de la raza indigena de Cochabamba".[97] También solicitaron "que se publique por bando en todas las provincias y Cantones, para que todos esten al caso de estas disposiciones".[98] Por último, los caciques solicitaron "testimonio de las garantias (...) dadas por el Decreto Precidencial y otras disposiciones en favor de la raza indigena", inclusive de las circulares que se transmitían entre las reparticiones del gobierno: "todo en punto y letra clara", decían ellos.[99] Luego, trabajarían ellos mismos para transmitir esas circulares, memorandos y hasta los decretos.

A veces, los caciques intentaban ser escuchados directamente por los propios diputados del Congreso, que eran los que debatían y potencialmente aprobaban las leyes. Por ejemplo, a veces incluían copias de las leyes y proyectos de ley en sus propias demandas, no sólo para respaldar sus planteamientos sino, también, para recordar o educar a las autoridades. Otras veces, en cambio, pretendían llegar a sus propias comunidades o a un público más amplio, cuya simpatía cultivaban los caciques mediante la prensa.[100] También, lo que hacían era simplemente recopilar su propio registro de la ley. Pero los caciques apoderados no sólo preservaban la documentación legal; por lo visto, también pretendían darles –a las circulares, memorandos y decretos– el estatus de leyes, legalizando sus copias ante los notarios.

94 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924. Ver también AHHCN, 64-19, 1923.
95 AHHCN, 64-2, 1923.
96 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fol. 6v, p. 79. Ver también AHHCN, 93-2, al Señor Ministro de Guerra, 1927.
97 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924.
98 Ibid., fol. 17 y p. 79. Ver también AHHCN, 64-2, 1923; 64-57; 64-3, 1923.
99 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 12–12v, 14v.
100 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 108.

Si Cruz, Ramos y otros caciques denunciaban a las autoridades por no ser capaces de lograr el acatamiento de la ley, los hacendados de Cochabamba, por su parte, protestaban contra un gobierno que creían privilegiaba los derechos legales de los indígenas por encima de los suyos. Y, veían a la difusión de las leyes que hacían los caciques como una peligrosa intromisión. Como vimos, a menudo los hacendados y autoridades locales acusaban a los indígenas de provocar o realizar levantamientos –reales o imaginarios. También estaban molestos por la difusión de la ley que realizaban los indígenas y, según percibían, por la predisposición de las autoridades del gobierno central a impartir "amparo y garantías". Los riesgos que los hacendados asociaban a la ley están encapsulados en un caso de 1924, en el que los representantes legales del hacendado Martín Bustos refutaban la reivindicación de los caciques por Totora, una comunidad convertida en finca en Arque (a no confundir con la provincia de Totora). En pocas palabras, los abogados sostenían que "en las altas esferas de los poderes públicos", incluido el Congreso, "existe un criterio apasionado y muy interesado a favor de los indios, a quienes se los engaña", haciéndoles creer que cualquier reclamo que presentaran sería respaldado con ofertas de "amparo y protección".[101]

Arque figuraba de modo prominente en la campaña de los caciques por una buena razón: las comunidades indígenas en esta provincia al sudeste del Departamento, como aquellas de la vecina Tapacarí, mantuvieron un rol económico prominente desde la época colonial hasta mediados del siglo XIX (ver Mapa 2). En los siglos XVIII y XIX, las comunidades indígenas de Arque controlaban uno de los mercados de cereales más importantes de Bolivia, un mercado que llegaba hasta tan lejos como Oruro y La Paz. Con la construcción de caminos y vías férreas que conectaron Bolivia con el Pacífico a comienzos del siglo XX, el ingreso de harina chilena barata arruinó el comercio de Arque. En consecuencia, los campesinos dedicados al cultivo comercial de la región se vieron transformados en agricultores de autosubsistencia.[102] Aunque las tierras comunales en esta provincia no eran tan codiciadas por los fuereños, un cierto grado de incursión externa siguió a las revisitas de la década de 1880 en Quirquiavi, un cantón de Arque. La ciudad arrendó las llamadas "tierras sobrantes" en algunos lugares de Arque, como lo hiciera en Vacas y Tapacarí, y esto también fue una fuente de conflictos.[103] Finalmente, algo de territorio comunal se perdió también en favor de gente del lugar, en la medida que antiguos comunarios –individuos que se

101 Romualdo Bustos y Alejandro Mirones, *Cuestión Social Jurídica*, 2, 10, 13. Para otro conflicto que giraba en torno a la entrega de leyes a los indígenas, ver República de Bolivia, *Relactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1927*, 1:195-96.

102 Grieshaber, "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia", 228; Blanco, *Diccionario geográfico de la República de Bolivia*, 9-11.

103 Flores, "Una indagación sobre movimientos campesinos en Bolivia", 49.

enriquecieron con emprendimientos comerciales– compraron parcelas de tierra de otros miembros del ayllu y se convirtieron en propietarios.[104]

Totora era una de las propiedades más grandes y disputadas en Arque a principios del siglo XX. Los residentes indígenas la llamaban una comunidad, pero el hacendado Martín Bustos la consideraba su hacienda. Cuando, con el apoyo de los caciques apoderados de otras regiones, los indígenas de Totora iniciaron un proceso legal en contra de Bustos, sus abogados publicaron un panfleto defendiendo la propiedad de su cliente. El airado folleto acusó a Guillermo Cruz, Manuel Ramos y varios otros caciques de Arque y La Paz de crear un consorcio de "gobernadores" y "generales" indígenas que no sólo amenazaban los derechos de los propietarios de Totora sino que apuntaban a recuperar toda la tierra de la nación.[105] Sus puntos centrales estaban ya contenidos en el título: *Cuestión social jurídica. Indios semi-instruidos atentan la propiedad privada. Las autoridades condescienden en sus pretensiones atentatorias.*

Cuando el hacendado de Arque llamaba a los caciques apoderados "semieducados", invocaba una noción específica. Como se analizó en el Capítulo 2, la primera fase de los programas de educación rural en Bolivia se centraba en el potencial "civilizador" de la alfabetización. A su vez, los críticos de este proyecto propagaban la imagen del indígena "semicivilizado" o "semiletrado": alguien salido del campo que –después de familiarizarse con las letras, la política y las ciudades– se volvía un "explotador" de "su propia raza". Para los autores de la "Cuestión Social Jurídica", los peligros de la "semieducación" se centraban no simplemente en la alfabetización sino en el contacto con las leyes. En vez de expulsar la idea "errónea" de que la tierra pertenecía a los indígenas desde tiempos "inmemoriales", los autores declaraban que las leyes y garantías que las autoridades nacionales repartían hacían que las "ideas ancestrales" de los indígenas lleguen a ser cada vez más fuertes.[106] Cuando, en 1916, los indígenas de Vacas dirigidos por Mariano Rosa demandaron por primera vez su derecho a la tierra comunal, las autoridades culparon del hecho a la invasión de un ejército peruano o aymara. Ahora, el ofensor al que culpaban los hacendados era el gobierno boliviano y sus leyes.

La impresionante imagen de un gobierno nacional que constantemente dispensaba amparo y garantías a los indígenas, fue un resultado clave de las esforzadas demandas de los caciques; pero, esa imagen no es completamente correcta. Aunque, efectivamente, los caciques apoderados se beneficiaron del apoyo retórico de los poderes superiores del Estado, sólo recibieron amparo en determinadas circunstancias. Esas condiciones no eran accidentales; al contrario, ilustran muy

104 Jackson, "Community and Hacienda in the Bolivian Highlands", 205.

105 Bustos y Mirones, *Cuestión social jurídica*, 10–11. Ver también AHPC, Exp., Comunarios del aillo de Totora, del Cantón de Ventilla, 1930, fol. 6v.

106 Bustos y Mirones, *Cuestión Social Jurídica*.

bien la manera en que, en la práctica, eran administrados los derechos, y muestran cómo la asignación de derechos dependía de la manera en que estos eran "culturalmente elaborados en la interacción social".[107] No era únicamente la ley la que determinaba quién recibía garantías constitucionales. Asimismo, las demandas "exitosas" de los caciques revelan a quiénes tenían que abordar y cómo debían expresar sus reivindicaciones.

Si se miran con detenimiento las reacciones de las autoridades frente a las demandas, se evidencia que los manuscritos seguían una ruta particular a través de canales legales y que sonsacaban respuestas predecibles. El Senado normalmente negaba las demandas de los caciques. Por otro lado, la Cámara de Diputados tendía a respaldar sus demandas aunque delegaba la acción a otras autoridades. La respuesta de la Comisión de Peticiones de la Cámara de Diputados a un paquete de demandas de diversas localidades, presentadas en 1920, ilustra la respuesta estándar. El informe de la comisión explicaba que, en general, el Congreso –"sin poner en duda ni por un momento la justicia que les asiste en sus peticiones"– refería a los demandantes indígenas hacia los tribunales civiles apropiados. Advertía luego que los adversarios de los indígenas "mediante maniobras hábiles ha logrado tergiversar los hechos", o bien que los "gastos dispendiosos" dejaban a los indígenas sin otra cosa que el "archivo de sus reclamaciones". "Muy raro debe ser el juicio que el aborígen gane al blanco", informaron los diputados. A continuación, la comisión advertía que "el aborígen es el contribuyente más honrado y cumplido en pagar su cuota-parte al Estado", y solicitaba al Ejecutivo que promulgue "medidas eficaces, tendientes a amparar a la raza indígena".[108] Así, entonces, si bien los representantes del Congreso respaldaban frecuentemente las demandas de los caciques, no contaban con los medios para proporcionarles garantías; estas últimas eran dispensadas únicamente por el presidente de la República o el ministro de Gobierno y Justicia.

Los caciques que, a la larga, lograban recibir tales garantías no sólo acudían a la oficina correcta, sino que elaboraban demandas que se adecuaban a normas no codificadas. Entre tanto, sus peticiones condenaban la persistencia de la esclavitud y la ignorancia, apelando al discurso civilizador manejado por las autoridades del gobierno central.[109] De este modo, los caciques podían exigir el fin de la esclavitud; o podían decir, "que necitamos la civilización para nuestros hijos por medio de la instrucción".[110] Podía ser que también afirmaran que la armonía nacional dependía del cumplimiento de las leyes.[111] O podían describir a los hacendados

107 Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico*, esp. 62.
108 República de Bolivia, *Informes de Comisiones de la H. Cámara de Diputados (1919)*, 538-43.
109 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924.
110 AHHCN, 64-57, 1925.
111 AHHCN, 93-2, 1927-31.

y funcionarios locales como "dueños absolutos" que hacían caso omiso de la ley o de las autoridades superiores. En suma, los demandantes exitosos condenaban la falta de legalidad, solicitaban la intervención del Estado en los asuntos locales y abogaban por la educación y la "civilización". Con toda la humildad que se podía esperar, respaldaban la agenda del Estado en el área rural y, en particular, su investigación de la corrupción y el desorden locales.

Sin embargo, las solicitudes aprobadas por las autoridades del Estado no eran solamente declaraciones apaciguadoras de lealtad o conformidad. Una característica clave distingue a las misivas que obtenían garantías: aparte de describirse como miembros "ignorantes" de una "desvalida raza" que necesitaba ilustración y cooperación del Estado, los demandantes indígenas se identificaban como caciques. En efecto, no cesaban de solicitar el reconocimiento oficial de su propia autoridad como caciques de las varias entidades a las que representaban. A no dudarlo, la ley permitía a los indígenas desempeñarse como "apoderados"; estos eran agentes legales autorizados. Pero los demandantes indígenas exigían un reconocimiento oficial no únicamente como apoderados sino específicamente como caciques apoderados y, en muchos casos, simplemente como caciques. Sus alegatos comenzaban a menudo con referencias al propio poder de los caciques para representar a las comunidades o ayllus, o con solicitudes de reconocimiento oficial de tal poder.[112] Por ejemplo, los caciques que presentaron una demanda al ministro de Gobierno y Justicia en 1925 pretendían que sus títulos fuesen reconocidos por el "Supremo Gobierno".[113] A veces, los caciques también solían destacar la autoridad que ya les habían conferido sus comunarios o alcaldes. "Poseemos nuestras facultades y poderes, que nos han dado nuestros comunarios presentaremos si es necesaria para acreditar nuestra honradez", se puede leer en una de tales demandas.[114]

¿Por qué un ministro del gobierno proporcionaría amparo y garantías a caciques que no poseían ningún derecho legal a representar a las comunidades indígenas, a las cuales, además, se les había negado un estatus jurídico? En los casos concretos, es imposible decir si las autoridades de gobierno descuidaron la ley o simplemente no vieron nada extraño en que los caciques representaran a las comunidades. De todas maneras, la aceptación tácita de estos delegados sin estatus legal apunta hacia una problemática más profunda en la construcción estatal a principios del siglo XX. Dicho de la manera más simple, el gobierno dependió de las autoridades indígenas para colaborar con aspectos de la administración local, aun si pretendió gobernar a través de autoridades no indígenas, directamente designadas por el gobierno central.

112 AHHCN, 64-57, 1925, p. 1v y fol. 24; AHPC, Exp., Los indígenas, 1924.
113 AHHCN, 64-57, 1925, fol. 24.
114 AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 1-4v. Ver también AHHCN, 64-57, 1925, fol. 24.

Para captar con claridad y adecuadamente los alcances de este aprieto, no existe mejor ejemplo que un decreto de 1926, que prohibía "con carácter general los encuentros de indígenas".[115] Con seguridad, el decreto gubernamental estuvo motivado por las actividades de los caciques apoderados, por la convocatoria a asambleas locales y regionales en las que los poderes de los caciques apoderados eran confirmados y sus demandas eran elaboradas y retranscritas muchas veces. Pero, los términos específicos de esa ley son un curioso testimonio de la situación paradójica en la que se encontraban las autoridades estatales. El gobierno no sólo ordenó a los subprefectos y autoridades provinciales a que hicieran cumplir la ley sino que los instruyó a que advirtieran a los "curacas, caciques, alcaldes e ilacatas de comunidades [y] haciendas" que ofrecieran garantías de que estas reuniones no fueran convocadas. En breve, los funcionarios locales no sólo utilizaron a las autoridades indígenas para organizar obras civiles sino que los convocaron para ayudar a imponer el orden. Desde la perspectiva del gobierno, las autoridades comunales eran un componente integral del sistema de gobierno.[116]

Como lo sugiere la ley de 1926, las autoridades estatales vieron a los caciques como el equivalente de los alcaldes, como agentes de la ley vinculados al Estado y a una determinada localidad. La red de caciques articulaba, sin embargo, algo muy diferente: los caciques apoderados eran líderes máximos con raíces en comunidades no sólo determinadas sino también transregionales. Su comprensión de la ley difería también del diseño estatal. Más que obedientes agentes de la ley, los caciques eran sujetos en permanente movimiento que poseían un buen conocimiento de las leyes. De hecho, ellos mismos difundían la ley a fin de defender los intereses comunales. Aunque las autoridades estatales no compartían su definición, algunos funcionarios no sólo admitían tácitamente que los caciques y comunidades indígenas habían sobrevivido sino que veían a los caciques como representantes autorizados de las comunidades.

De modo que, cuando justamente prometían pertenecer a la nación y ayudar a su construcción, los caciques apoderados instituyeron sin mayores aspavientos elementos vitales de su propio Estado *dentro del Estado*. Designaron a autoridades cantonales y departamentales, fundaron escuelas y promulgaron leyes. Los caciques no solo crearon escuelas clandestinas –en gran medida más allá del alcance del Estado– sino que imitaron la estructura, sellos y órdenes del Ministerio de Instrucción. Y no simplemente difundieron las leyes existentes; en cierto sentido, configuraron sus propios códigos legales. En 1932, un boletín de once páginas publicado por Nina Quispe presentaba, cuidadosamente ordenados, una diversidad de documentos que incluían demandas indígenas, respuestas del gobierno (aprobaciones, semi-aprobaciones y rechazos directos), correspondencia de Nina Quispe

115 Araoz, *Nuevo digesto de legislación boliviana*, I:168 n. 4.
116 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 150.

con el presidente e intelectuales de la elite, y cartas que aplaudían los esfuerzos de la Sociedad Kollasuyo por promover la educación indígena.[117] De manera más artesanal, Ramos y Cruz archivaron colecciones de leyes y propuestas de ley, llenas de comentarios extractados de sus propias demandas y de otros caciques. Su resistencia se forjó no fuera sino en relación al ámbito estatal: se centraba en las escuelas, leyes y la representación política.[118] Pero los caciques apoderados no se limitaron simplemente a funcionar dentro del Estado: ellos realizaron actos que equivalían a gobernar.[119] En sus demandas por "amparo y garantías", los caciques hacían referencia al derecho constitucional relativo a la seguridad de la persona y la propiedad. Pero, una y otra vez, insistían en que la eficacia de esas garantías dependía del reconocimiento estatal de su propia autoridad. Demandaban derechos individuales sólo dentro del marco de la comunidad. Para los caciques apoderados, la lucha por los derechos republicanos era una lucha por el gobierno de la comunidad y, al mismo tiempo, por su propia visión de la ley.

Conclusión

¿Cuál fue el destino de la red de caciques apoderados en Cochabamba? Después de 1931, Cruz y Ramos dejaron de aparecer en la documentación. Para entonces, la amplia influencia de Ramos había también disminuido. Otrora delegado de Cochabamba e incluso de los indígenas de todos los departamentos, Ramos se encontraba ahora peleando por algún puesto de autoridad en el Altiplano de Cochabamba. En sus búsquedas por los archivos, Ramos y otros descubrieron que el cacique colonial de Tapacarí tenía escrituras para tierras sobrantes en la comunidad Totora de Arque. Sus pretensiones a las tierras del cacique terminaron por enfrentar a Ramos y sus asociados en contra de los comunarios de Arque, y, a ambos grupos en contra de un propietario que también reclamaba la propiedad. Con el tiempo, el conflicto de tierras provocó una segunda disputa por la autoridad política: contra las objeciones de algunos comunarios, Ramos y los otros insistían en que eran los verdaderos representantes de las comunidades indígenas de Arque. Sin duda, la red de amplia base en Cochabamba fue puesta a prueba cuando las fuentes históricas llevaron a una comunidad a reclamar lo que ahora era posesión de otra.[120] En otras regiones, no faltaron conflictos entre comunarios, pero las disputas internas parecen haber sido particularmente intensas en Cochabamba.

117 ALP, PE, Caja 346, "De los títulos". Para otro ejemplo del método empleado por Nina Qhispi, ver AHHCN, 93-18, 1932.
118 Esta idea se basa en Mitchell, "The Limits of the State", 93.
119 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites'".
120 AHPC, Exp., Comunarios del ailo de Totora, del Cantón de Ventilla, 1930; AHHCN, 1718, 1929.

En esta región, una peculiar combinación de aceptación y resistencia a las revisitas profundizó las diferencias sociales dentro de las comunidades y dio lugar a una contienda entre facciones.

Otra causa principal del declive de los caciques apoderados, en Cochabamba y otros lugares, fue la dislocación social y la violencia asociadas con la guerra del Chaco. Como se analiza en el próximo capítulo, la guerra desencadenó una dramática ola de persecución política interna dirigida en contra de los movimientos indígenas, los obreros y la izquierda. La represión propinó un duro golpe a los caciques apoderados: fragmentó sus redes, empujó a muchos dirigentes a la clandestinidad y obligó a otros a alistarse y partir hacia el frente de guerra. Algunos líderes volvieron a surgir cuando terminó el conflicto, pero no lograrían recuperar el mismo espacio transregional.

De este modo, el impacto de esta lucha de dos décadas fue finalmente mixto. No hubo un triunfo claro pero tampoco una supresión a gran escala. En cuanto al deslinde o revisión de límites, el Senado catalogó a la solicitud como ajena "a todo concepto jurídico" e informó a los demandantes que únicamente las autoridades departamentales tenían el poder de organizar inspecciones de linderos administrativos.[121] El Congreso tampoco estuvo plenamente de acuerdo con una revisita general, pero no rechazó categóricamente esta demanda que Manuel Ramos y otros caciques de Cochabamba consideraron una cuestión "de vida o muerte para los indígenas".[122] Si bien el Senado negó de plano la solicitud, la Cámara de Diputados la aprobó en varias ocasiones antes de terminar retractándose debido a una escasez de fondos.[123] La ambigüedad de esa resolución provocó nuevas y frustradas demandas pero también elevó las expectativas de los líderes indígenas y las mantuvo vigentes mucho más allá del fin de la guerra del Chaco.

Mientras tanto, los caciques apoderados siguieron llenando tranquilamente los anaqueles de las notarías locales, creando así una base de evidencias para futuras demandas. Cuando el funcionario se mostraba digno de confianza, depositaban copias notariadas de títulos coloniales extraídos de archivos distantes. Cuando eso no sucedía, exigían el retorno de aquel funcionario que había sido "de confiansa para escrivano": no el "partidario de los patrones" sino el "caballero competente [que] desempenava ese puesto con toda providad y confiansa de los indigenas".[124] El archivo de copias múltiples era absolutamente crucial, pues los documentos de los caciques podían ser perdidos por funcionarios descuidados, o robados por

121 República de Bolivia, *Proyectos e Informes de la H. Cámara de Senadores, 1919*, tomos 1 y 2, 130-31.

122 AHHCN, 75-73, 1929.

123 AHHCN, 93-2, 1931, 67-71. Sobre las distintas posiciones asumidas por el Senado y la Cámara de Diputados, ver también AHHCN, 75-62, 1928.

124 AHHCN, 64-57, 1925.

individuos que codiciaban las tierras comunales.[125] Finalmente, los caciques de principios del siglo XX obligaron a realizar cambios efectivos en la ley: las concesiones legales otorgadas, entre las décadas de 1880 y 1920, legitimaron e incluso alentaron las demandas comunales. Aunque ninguna de esas medidas canceló la ley de 1874, que abolía la comunidad y los caciques, en los hechos los caciques y las comunidades se presentaron como representantes y entidades autorizadas. Si no según la ley, en los trámites legales las comunidades efectivamente existían. En última instancia, los caciques llegaron a configurar su propia cultura de legalidad en franca competencia con la oficial.[126]

¿Pero cómo sabemos que estas demandas de múltiples autores encarnaban genuinamente la visión de la justicia y la ley que tenían los caciques? Los manuscritos portan huellas de un complicado método de elaboración. La abundancia de detalles sobre las condiciones laborales, la experiencia individual y los modos de nominación en localidades específicas hacen que cada documento esté afincado de modo único en la historia de un determinado lugar. Muchas de las demandas se asemejan también a una mezcla abigarrada de textos de varios autores, a veces originales, a veces copias obvias de leyes, propuestas de ley o manuscritos previamente presentados por otros dirigentes comunales. En general, sabemos que abogados no indígenas y escribanos indígenas ayudaron a los caciques a elaborar los manuscritos. En La Paz, la decepción con los abogados terminó llevando a los caciques apoderados a depender casi totalmente de sus propios escribanos. De modo similar, los caciques de Cochabamba protestaron por la decepción y los honorarios excesivos que se asociaban con los profesionales legales, pero la influencia de los abogados persistió en esta región. El lenguaje de algunas demandas tiene inclusive resonancias directas con los debates legislativos que se discutieron en el Capítulo 2 (ver *supra*). Un diputado socialista por Arque y Capinota, Ricardo Soruco Ipiña, quien había respaldado las propuestas de leyes especiales, denunció los 400 años de opresión que habían sufrido los indígenas y la farsa de la igualdad en términos bastante similares a los utilizados por los caciques apoderados.[127] ¿Quién influyó a quién? A no dudarlo, los documentos preservan la huella de una autoría colectiva y en continua evolución, siendo cada demanda un eslabón más en una larga historia de reaproximaciones y rechazos. Más allá del contenido específico de las peticiones, lo que más importaba era la dedicación misma de los caciques a la compilación, preservación y circulación de documentos legales.

125 AHHCN, 64-56, 1925; AHPC, Exp., Los indígenas, 1924, fols. 17, 18v; Rossana Barragán y Florencia Durán, "El despojo en el marco de la ley", 47-48.

126 Esta idea se basa en Comaroff, "Colonialism, Culture, and the Law".

127 República de Bolivia, *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura extraordinaria de 1927*, 5:166-68. Soruco fue el único diputado en denunciar la masacre de Jesús de Machaqa. Para mayor información sobre este legislador, ver Roberto Choque y Esteban Ticona, *Sublevación y masacre de Jesús de Machaqa de 1921*, 42-52.

Hasta cierto punto, las demandas de los caciques apoderados por "amparo y garantías" engranaban con la preocupación de los legisladores nacionales por imponer autoridades honorables y respetuosas de la ley en las regiones del interior de la Nación, para crear una imagen moral del Estado en el área rural. Durante un período de casi diez años, los miembros del Congreso elevaron las expectativas de los caciques respecto a las revisitas y a una "medida eficaz en nuestro amparo", al reconocer la validez de sus demandas. Pero la apertura no duraría. Con el giro hacia la guerra y un aumento en los niveles de vigilancia del disenso político, el portar leyes se convertiría en un crimen, tal como, desafortunadamente, Eduardo Leandro Nina Quispe y otros indígenas tuvieron que aprender en carne propia. En 1934, Nina Quispe fue sentenciado a seis años de prisión por el intento de crear una república separada bajo su propia presidencia. ¿Qué hechos utilizó el gobierno para presentar su caso? La evidencia fue doble. A Nina Quispe le descubrieron no solamente propaganda "comunista" sino algo que las autoridades consideraban, recién, algo peligroso: "una catalogación imperfecta de todas las disposiciónes legales que se han dictado en favor de la clase indígena".[128]

Los caciques apoderados fueron perseguidos no sólo por su presunta participación en los levantamientos violentos sino por sus trámites legales. De todos modos, la forma en la que entendieron, utilizaron y desafiaron la ley configuró los resultados del proyecto liberal de fines del siglo XIX. Por supuesto, el estancamiento de la economía nacional boliviana, que empezó a hacerse evidente en la década de 1920 jugó un papel importante si no decisivo para detener, en lo esencial, este período de expansión de las haciendas.[129] Pero las luchas de las comunidades indígenas por recuperar la tierra también pusieron a los hacendados a la defensiva mucho antes del amplio descontento de los colonos de hacienda, a fines de los años treinta y principios de los cuarenta. Incluso en Cochabamba, donde las comunidades a menudo "aceptaron" las revisitas, los ciclos intermitentes de resistencia tornaron difícil, para los hacendados, la preservación de sus haciendas. En 1926, el ministro de Justicia identificó airadamente al tenaz cabildeo y los levantamientos violentos de los indígenas como el obstáculo más importante para la implementación exitosa de las revisitas. Era imposible para los no indígenas comprar tierras comunales, decía él. Y, a despecho de todos los intentos por reformarlo, el "anómalo" sistema territorial de Bolivia, "completamente contraria a los principios científicos del derecho moderno", había pervivido.[130] Apenas dos años antes, un propietario de tierras en Arque había publicado un tratado quejándose de que la propiedad privada estaba completamente sitiada en Bolivia; culpó de ese estado de cosas a los indígenas conocedores de la ley. Cerca de una década más tarde, un delegado

128 Mamani, *Taraqu*, 136-37. Ver también Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 29-31, 94-95.
129 Klein, *Bolivia*, 186.
130 Citado en ALP, PE, Caja 346, "De los títulos", 7-9.

a la Convención Nacional de 1938 comentó que los hacendados tenían muchos casos legales pendientes en contra de comunarios en el Altiplano; por miedo a la predisposición de comunidades aledañas hacia la "expansión territorial", los hacendados habían dejado de comprar tierra comunal.[131] Siete años después de ese alegato, otro delegado congresal afirmó francamente que "la ley de desvinculación no ha podido destruir la comunidad indígena, y ésta ha venido manteniéndose como un todo orgánico".[132] Y aquí se encuentra otra consecuencia de las redes de caciques apoderados: la difusión que hicieron de las leyes obligó a una nueva generación de políticos a considerar las reformas liberales de fines del siglo XIX como un fracaso, como un proyecto que necesitaba ser "renovado".

131 República de Bolivia, *Redactor de la II. Convención Nacional, 1938*, 5:285-86. Ver también 220, 267, 286.
132 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones ordinarias*, 4:411.

CAPÍTULO 4

El problema de la unidad nacional: de la Guerra del Chaco a la Convención Nacional de 1938

Después de la devastadora derrota en la Guerra del Chaco (1932-1935), una nueva generación de políticos reformistas intentó arrancar a la Nación de la crisis e impulsarla hacia un futuro de progreso y unidad. En mayo de 1936, al calor de una huelga general, un grupo de jóvenes oficiales del Ejército asumió el control del gobierno. Estos autoproclamados "socialistas militares" enarbolaron nuevas visiones de ciudadanía y la Nación. Aunque sus bases de apoyo político eran los obreros urbanos y los excombatientes que inundaron las ciudades después de la guerra, los militares reformistas no ignoraron a los habitantes rurales del país. Al decir de un destacado socialista militar de la época, el problema más apremiante de Bolivia era la pobreza y miseria de la "raza indígena".

Durante y después de la guerra, hubo grupos de izquierda que hicieron circular acres críticas a los militares, a la oligarquía y a las marcadas divisiones sociales en el país. Pero la manifestación más patente del surgimiento de un proyecto populista en Bolivia fue un foro legislativo: la Convención Nacional de 1938. Durante los seis meses de esta convención, que produjo el primer gran cambio constitucional desde 1880, 122 delegados, expresamente elegidos para ello, redactaron una Constitución de orientación corporativista.[1] La nueva Constitución

1 La Convención de 1938 ha recibido poca atención por parte de los investigadores, pero la Asamblea Constituyente de 2006-2007 renovó el interés por aquella. El "Constitucionalismo Social" de Klein, publicado en 1966, destacó la importancia de la Convención de 1938 para la política Boliviana y subrayó el papel de los obreros y la izquierda. El libro *Asambleas Constituyentes*, publicado recientemente por Barragán, la ubica en una historia más larga de constituciones bolivianas y enfatiza los temas recurrentes de la desigualdad y la representación territorial. Sobre la Convención de 1938, ver también Ferran Gallego, *Ejército, nacionalismo y reformismo en América Latina*, 31-100. Agradezco a Hernán Pruden por la información acerca del número de delegados.

representó un neto punto de inflexión hacia formas de protección social, basadas en nuevas formas de intervención estatal; a partir de su ratificación, ingresaron al ámbito constitucional áreas de vida que, hasta entonces, se habían considerado asuntos de la legislación civil. Sin embargo, las disposiciones corporativistas no representaban una ruptura total con el liberalismo. La nueva Carta Magna de Bolivia encarnaba una mezcla de derechos individuales y colectivos, de orden civil, político y social.[2]

Los delegados a la Convención, provenientes de corrientes políticas tanto de derecha como de izquierda, no identificaban de la misma manera las posibles causas ni los síntomas de la crisis nacional. Pero, sobre una cosa sí estaban de acuerdo: la pérdida en el Chaco simbolizaba los defectos de la sociedad boliviana, y planteaba la necesidad urgente de construir un país más cohesionado. Sus polémicas se centraban sobre dos síntomas, claves de la debilidad existente: la guerra no sólo había revelado los peligros de la diversidad étnica y lingüística sino que puso en peligro la estabilidad de la vida familiar y un orden social basado en jerarquías de género. En parte, como respuesta a la presión de las organizaciones de mujeres y el movimiento obrero, los delegados hicieron del bienestar de los niños y la familia asuntos prioritarios de la preocupación estatal. Sin embargo, tal como sus antecesores oligárquicos, los diputados de la post-guerra del Chaco consideraban la "cuestión indígena" como la principal preocupación nacional. A la larga, la Convención no logró repensar significativamente el lugar de los indígenas en la Nación. Pese a todo, al proporcionar valiosos instrumentos legales, la Convención abrió el espacio político a los indígenas y campesinos.

La inflexión hacia el corporativismo en Bolivia refleja patrones de reforma social y construcción estatal que fueron comunes por toda América Latina en las décadas de 1930 y 1940. Estos proyectos populistas, que abarcaban ideologías diversas, se destacaban por sus coaliciones poli-clasistas, sus líderes carismáticos, sus políticas de bienestar social y sus campañas nacionalistas en contra de las varias formas del imperialismo. En general, los populistas latinoamericanos –entre los que se destacaban Getulio Vargas del Brasil y Juan Domingo Perón de la Argentina– pactaron políticamente, sobre todo, con los obreros urbanos. En efecto, el populismo latinoamericano ha sido considerado generalmente como sinónimo de urbanización e industrialización.[3] Pero, el socialismo militar de Bolivia demuestra que el populismo no era simplemente un fenómeno urbano sino que también podía ser una poderosa tendencia en el área rural.[4]

2 Klein, *Bolivia*, 205-6. Sobre la tendencia más amplia en América Latina, ver Hale, "Political and Social Ideas", 280-299.

3 Para un panorama general, ver Michael Conniff, "Introduction"; Paul Drake, "Conclusion"; Knight, "Populism and Neo-populism in Latin America, especially Mexico".

4 Varios trabajos recientes iluminan las raíces rurales del populismo. Ver, especialmente, Gould, *To Lead as Equals*; Turits, *Foundations of Despotism*.

Ciertamente, los regímenes populistas en otros países de América Latina convocaron sus respectivas asambleas constitucionales y aprobaron cartas magnas con orientación social. Pero los antecedentes y el espíritu de la Constitución boliviana de 1938 diferían considerablemente de los de las otras constituciones. En México (1917), Cuba (1940) y Guatemala (1945), el conflicto revolucionario dejó su sello en el proceso de reforma constitucional; en Bolivia, en cambio, fue más bien la catástrofe de la guerra la que impulsó la reforma. Y, si bien la Convención de Bolivia aprobó cambios similares, su filosofía global difería bastante del discurso democrático de las otras asambleas. En Cuba y Guatemala, la convergencia específica de factores globales y locales condujo a los delegados a aprobar enunciados de amplio alcance en contra de la discriminación.[5] En cambio, la nueva Carta Magna de Bolivia no abordó abiertamente los prejuicios raciales, de clase, o de género.[6]

Los delegados a la Convención constitucional de 1938 debatieron sobre quiénes pertenecían a la Nación, quiénes merecían derechos políticos y sociales,

5 La de Cuba fue la de mayor alcance, en parte debido a que la proximidad con Estados Unidos en plena Segunda Guerra Mundial condicionó un vigoroso espíritu "democrático". La fuerza del Partido Comunista en Cuba –una organización más bien débil en Bolivia– facilitó, en su momento, la aprobación de reformas radicales. Pero, el artículo que ilegalizaba la discriminación surgió de una más profunda razón: de las promesas incumplidas de la revolución cubana de 1898. El sufragio masculino universal, un influyente movimiento obrero que defendía ideales antiracistas y una fuerte representación de los cubanos de color hizo de la discriminación racial una preocupación fundamental de la convención de 1939. También, los movimientos feministas influyeron en la Constitución cubana, pues las mujeres que ya habían recibido el derecho a votar y ser elegidas (en 1934) ayudaron a colocar en el centro de la convención los asuntos concernientes a las mujeres, los niños y la familia. Pero fue el racismo, no la discriminación de género, el que impulsó el artículo por la igualdad (ver Robert Whitney, *State and Revolution in Cuba*, 173; Alejandro de la Fuente, *A Nation for All*, 211, 220-222; Alejandra Bronfman, *Measures of Equality*, 159-81; Russell Fitzgibbon, *The Constitutions of the Americas*, 230; Lynn Stoner, *From the House to the Streets*, 162-164, 185). La Constitución mexicana de 1917 no incluyó una declaración amplia en contra de la discriminación, ni tampoco dio a las mujeres el derecho a voto, pero el capítulo sobre las garantías personales hizo de la igualdad una meta de la educación (Fitzgibbon, *The Constitutions of the Americas*, 498).

6 Esto no implica sobreestimar las disposiciones de las otras constituciones. Aunque la convención de Guatemala en 1945 estableció la ilegalidad de "cualquier discriminación por motivo de filiación, sexo, raza, color, clase, creencias religiosas o ideas políticas", y no obstante haber rechazado una propuesta de estatuto que creaba un estatus jurídico separado para los indígenas (Estatuto Indígena), no logró extirpar la herencia segregacionista del país. En lugar de las leyes de tutelaje propuestas, la Constitución otorgó al poder ejecutivo la responsabilidad de encarar los "problemas indígenas" (Arturo Taracena, *Etnicidad, estado y nación en Guatemala*, 1944-1985, 35-41). Además, aunque la nueva Constitución otorgaba a los analfabetos varones y a las mujeres alfabetizadas el derecho al sufragio, negaba el voto a las mujeres iletradas y, además, distinguía entre hombres letrados e iletrados –y, por tanto, básicamente entre indígenas y no indígenas– mediante las prácticas de votación (optativa y pública versus obligatoria y secreta). Al respecto, ver Deborah Yashar, *Demanding Democracy*, 121-122.

y sobre qué bases. Sus propuestas abordaron controvertidos asuntos que iban desde la reforma agraria hasta una ciudadanía más inclusiva. Aunque respaldaban cierta ampliación de los derechos, los delegados también insistían en los límites de la igualdad. Lidiaban, además, con cuestiones de representatividad: ¿cómo deberían definirse y diferenciarse los sectores del nuevo estado corporativista: en tanto clases, "razas" o regiones etno-culturales? ¿Deberían tener representación las mujeres, o sólo los hombres, y qué clase de mujeres u hombres? ¿Serían ciudadanos los indígenas? Los delegados no llegaron a resolver plenamente lo que se plantearon; pero sus negociaciones sí ponen en evidencia los dilemas de la ciudadanía, la igualdad y la nacionalidad en la turbulenta época de la posguerra del Chaco. La convención de 1938 encarnaba una tensión esencial del populismo boliviano: mientras se ampliaban los derechos sociales de los trabajadores, las madres y los niños, la nueva Constitución subrayaba los límites de la igualdad.

La Guerra del Chaco y la pacificación del campo

La Guerra del Chaco marca un gran giro en la historia boliviana. En su versión popular, el conflicto consistió en una disputa por territorios ricos en yacimientos de petróleo que había sido instigado por empresas petroleras extranjeras: la *Standard Oil* de propiedad norteamericana y la *Royal Dutch Shell* de propiedad británica. En realidad, la mayor parte de la contienda bélica sucedió lejos de los campos petroleros bolivianos; el petróleo fue un problema sólo al final de la guerra, cuando las tropas paraguayas llegaron a las proximidades de los valles interandinos de Tarija, Chuquisaca y Santa Cruz. Esta explicación de los acontecimientos por los intereses petroleros en juego circuló ampliamente durante la guerra y galvanizó las demandas nacionalistas de los movimientos reformistas y revolucionarios de la posguerra del Chaco.

En el fondo, la guerra fue impulsada por las agresivas políticas de exploración y asentamiento militar del asediado gobierno de Salamanca (1931-1934), que esperaba distraer las tensiones sociales ocasionadas por la depresión de 1929.[7] El principal objetivo del plan de exploración fue ocupar y "pisar fuerte" en el vasto territorio deshabitado del Chaco, cerca de la frontera con Paraguay. Lo que había comenzado con la construcción de vías y edificación de fortines se convirtió rápidamente en hostilidades militares. En junio de 1932, tropas bolivianas ocuparon un fuerte abandonado en Paraguay. Después que contingentes paraguayos retomaran el control de la guarnición militar, y a despecho de la oposición de sus propios consejeros militares, el presidente Salamanca ordenó al ejército atacar otros dos fortines paraguayos. Así se daría comienzo a un conflicto de tres años de

7 Klein, *Bolivia*, 185; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 145-154, 182-183.

duración, que terminaría en una devastadora pérdida de vidas humanas y territorio nacional. Nunca antes el ejército boliviano había movilizado tanta tropa; más de 65 mil soldados bolivianos –25% de los efectivos del país– murieron en combate o fueron capturados; muchos otros volvieron a sus familias inválidos o seriamente heridos. Por su parte, cerca de 36 mil soldados paraguayos murieron durante los combates. No fue casualidad que el escenario de la guerra llegara a conocerse como un "infierno verde", puesto que se combatió en un ambiente remoto, plagado de insectos, enfermedades y temperaturas extremas. Para empeorar las cosas, los soldados carecían, por lo general, de alimentos y provisiones suficientes. El hambre, las enfermedades y la deshidratación mataron a más bolivianos que el mismo conflicto armado. Ésta fue la guerra internacional más prolongada del siglo XX en América Latina y una de las más sangrientas libradas en el continente.[8]

Con una población total de cerca a 2 millones de habitantes, las bajas bolivianas en términos per cápita se equiparaban a las bajas de la Primera Guerra Mundial en Europa.[9] Pero, había una diferencia: fueron los indígenas y campesinos aymaras y quechuas los que engrosaron las filas del ejército boliviano, y predominaron en las largas listas de muertos y heridos. En general, los varones de clase media y alta fácilmente lograban quedar exentos del servicio en la línea de fuego o inclusive del servicio militar; aquellos que, de todos modos, fueron reclutados, generalmente participaron como oficiales de retaguardia o personal de auxilio.[10] En algún caso, los indígenas llegaron a ser suboficiales de los contingentes de primera línea, pero fueron excluidos del cuerpo de oficiales del ejército.[11] Todos los puestos de mando y de retaguardia estaban reservados para los no indígenas. A excepción de aquellos tachados de comunistas por el gobierno, los no indígenas no fueron destinados al frente. La ecuación entre indígenas y vanguardia era prácticamente absoluta.[12]

La permanente escasez de soldados también hizo que los indígenas fueran perpetuas víctimas de violencia en sus propias comunidades. Cuando empezó la guerra, el gobierno buscó denodadamente reclutas voluntarios. En vista de que los campesinos y los obreros ignoraban con frecuencia estos llamamientos, los militares organizaban patrullas para ir en su búsqueda.[13] Y, en vez de perseguir

8 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 134-135, 145-418, 151-154, 187; David Zook, *The Conduct of the Chaco War*, 240-241; Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*, 169-170; Whitehead, "Bolivia since 1930", 519; Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 74-75; Miguel Angel Centeno, *Blood and Debt*, 58-59, 92, 228; Bruce Farcau, *The Chaco War*, 18-19.

9 Klein, *Bolivia*, 194.

10 Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*, 167, 174; Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 76; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 197 n.1; Mamani, *Taraqu*, 101; Farcau, *The Chaco War*, 19.

11 Para un ejemplo, ver Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco", 37.

12 Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*, 167, 174; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 155, 187-188.

13 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 155.

a los evasores del reclutamiento en las ciudades, las patrullas se inclinaban por realizar sus rondas en el área rural. Muchos de los comunarios eran arrancados de sus casas, "arreado[s] {...} como llamas" y embarcados hacia los cuarteles militares.[14] Los procedimientos violentos utilizados por los encargados del reclutamiento redujeron la población de muchas comunidades indígenas casi exclusivamente a la conformada por mujeres, niños y ancianos.[15] Más aún, las comisiones de reclutamiento exigían contribuciones en alimentos de los productores rurales, y, a veces, esperaban a la salida de los pueblos para apoderarse de los bienes que los comerciantes indígenas llevaban a vender en las ferias aledañas, después de recorrer, a menudo, enormes distancias. Los corregidores exigían donaciones obligatorias de productos agrícolas a los indígenas, utilizando las necesidades de los soldados como un pretexto.[16] Por último, el gobierno dio a los hacendados otra arma represiva al otorgarles en esencia el derecho a escoger qué colonos debían engrosar la cuota oficial de conscriptos. Aunque con frecuencia los hacendados ocultaban del reclutamiento a los colonos para proteger sus necesidades de mano de obra, también utilizaban de modo selectivo esta cláusula para expulsar a aquellos que consideraban rebeldes o insolentes. Los colonos de hacienda y los obreros urbanos fueron componentes esenciales de las fuerzas en el frente, pero los miembros de las comunidades indígenas conformaron probablemente el contingente más grande del ejército durante la Guerra del Chaco.[17]

Fue así que se desató una guerra interna a la sombra del conflicto internacional, y la brutalidad de ambas se centró en las comunidades indígenas.[18] Los familiares ocultaban a sus hombres y a veces se enfrentaban a los encargados del reclutamiento militar.[19] A los intentos por bloquear la conscripción, les seguían actos brutales de represión.[20] Y, no era solamente la conscripción; la guerra intensificó también las cargas impositivas y las faenas de trabajo, en la medida que las autoridades estatales añadían sobrecargas a la contribución territorial acostumbrada e imponían turnos de trabajo para proyectos viales.[21] Las necesidades de la guerra hicieron de ese trabajo público algo mucho más exigente. En las zonas de guerra

14 THOA, *La mujer andina en la historia*, 40.
15 Ibid.; Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 47-50.
16 Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 39-40, 64-65.
17 Ibid., 48; THOA, "Indigenous Women and Community Resistance", 157. Desafortunadamente, no existen estudios detallados sobre la composición del ejército de la Guerra del Chaco, pero la documentación disponible apoya esta conclusión. Debido a la importancia económica de la minería, los propietarios de minas obtuvieron una exención que les permitió mantener a la mayor parte de sus obreros fuera del ejército.
18 Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 48.
19 THOA, *La mujer andina en la historia*, 41.
20 Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*, 168.
21 Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 2, 71.

y la retaguardia, los obreros de tiempo de guerra debían abrir nuevos caminos y mantener expeditos los existentes.[22]

La guerra dio lugar también a nuevas olas de expropiación de tierras comunales. Antes de iniciarse las acciones bélicas, la expansión de las haciendas había llegado a detenerse en el Altiplano como consecuencia de la crisis económica y política provocada por la Gran Depresión.[23] Pero el conflicto con el Paraguay revivió los conflictos entre comunidades y haciendas. Los hacendados intentaron compensar la escasez de mano de obra provocada por la conscripción mediante la incorporación de comunarios en la fuerza laboral de las haciendas. Se aprovecharon también de la ausencia de los colonos para despojar a sus familias de las parcelas que usufructuaban. Por lo general, los hacendados intensificaron la demanda de mano de obra y de servicios obligatorios para enfrentar la crisis.[24] Para los comunarios de Jesús de Machaca, estos terratenientes inescrupulosos eran "dignos imitadores de los paraguayos, que quieren aprovecharse de lo que no les pertenece, {...} sin que les asista derecho ni razón alguna".[25]

Por último, la guerra dio lugar a la represión política interna. Durante los años de combate, el gobierno de Salamanca intentó suprimir a los sindicatos obreros, a la izquierda y a los movimientos indígenas. En 1933, el presidente decretó una prohibición de los sindicatos: sólo se permitirían mutuales y sociedades de socorro con fines benéficos. En base a esta ley, el gobierno desmanteló gradualmente a las organizaciones obreras en las principales ciudades del país. Algunos destacados intelectuales, dirigentes laborales y políticos radicales tuvieron que soportar el exilio y confinamiento en lugares inhóspitos; muchos otros fueron reclutados y despachados al frente de combate.[26] Así como se persiguió a los líderes sindicales, también se acosó a los líderes indígenas del área rural. La policía detuvo al influyente apoderado Eduardo Leandro Nina Quispe con cargos de subversión –como se vio en el Capítulo 3. Decenas de otros apoderados fueron encarcelados u obligados a la clandestinidad en vísperas de la guerra, y, en 1933, Santos Marka T'ula fue acusado por un tribunal militar de incitación a los disturbios entre los colonos de hacienda.[27] A los caciques apoderados se los puso en la mira no sólo porque exigían la devolución de sus tierras, sino también porque se oponían abiertamente a la guerra. Salamanca calificó a sus

22 Ibid., 2, 45-46. Ver también República de Bolivia, *Proyectos e Informes del H. Senado Nacional, Legislatura Ordinaria de 1934*, 188-193.
23 Klein, *Bolivia*, 186. Sobre el fin de la venta de tierras por parte del Estado en la década de 1920, ver Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 66.
24 Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 29-36; Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*, 87; Lagos, *Autonomy and Power*, 43-44.
25 Citado en Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 35-36.
26 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 132-142.
27 Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 95.

demandas de autonomía, tierras y protección legal como una conjura comunista antinacional.

Durante los dos primeros años del conflicto, el presidente consiguió a duras penas controlar la agitación en el campo, pero, poco a poco, la rebelión cedió ante la represión.[28] En Pucarani (La Paz), las fuerzas del gobierno masacraron a los rebeldes que intentaron recuperar la tierra, al tiempo que decenas de otros dirigentes comunales fueron encarcelados.[29] Debido a que los militares se encontraban destacados en la zona de combates, el gobierno intentó sofocar las confrontaciones mediante guardias particulares como la Legión Cívica, una institución paramilitar con reclutas en ciudades y pueblos principales.[30] A la larga, los hacendados y vecinos de pueblos conformaron sus propias patrullas, a veces con la ayuda de colonos y comunarios que no se identificaban con las rebeliones. Hacia mediados de 1934, la fuerza combinada de grupos estatales y guardias particulares puso temporalmente fin a los levantamientos.[31] Aunque los caciques apoderados continuaron presentando demandas, la agresión interna durante la guerra fragmentó sus redes. Y, en general, la movilización política en el campo fue suprimida.

La Guerra del Chaco terminó con un tratado de paz que se firmó el 14 de junio de 1935 en Buenos Aires. Para ese momento, los militares ya habían obligado a renunciar al presidente Salamanca.[32] Junto a las pérdidas incurridas en guerras anteriores, la derrota de Bolivia en 1935 dejó al país con menos de la mitad del territorio con el que había nacido a la Independencia (ver Mapa 1).[33] Las consecuencias de la guerra excedían con mucho esta pérdida territorial. Ningún sector de la sociedad boliviana escapó del conflicto sin verse, de una u otra manera, afectado por el mismo. Sin embargo, como se suele creer, la guerra no representó un vacío absoluto en términos políticos. Si bien la Guerra del Chaco provocó la represión de los activistas en las ciudades y el área rural, las postrimerías de la guerra vieron el resurgimiento de los movimientos sociales y de las organizaciones laborales que habían surgido en las décadas previas a la guerra con Paraguay. Sin duda, la guerra misma alentó nuevas asociaciones y proyectos políticos, pero ambos tenían raíces en los movimientos de la preguerra. Las redes indígenas rurales de

28 Para un panorama de las rebeliones durante la guerra, ver Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 60, 85-115. Aunque la agitación se centró en el Departamento de La Paz, también Potosí y Sucre se vieron afectados.
29 Ver THOA, "Indigenous Women and Community Resistance", 158-59; Mamani, *Taraqu*, 120-124.
30 Mamani, *Taraqu*, 113-16; Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 148 n. 13; Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 109-110, 112.
31 Arze, *Guerra y conflictos sociales*, 112-114.
32 Klein, *Bolivia*, 192-193.
33 Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 27.

las décadas de 1910 y 1920 –debilitadas por la represión y la guerra– no podían haber influido directamente en los resultados de la Convención de 1938, pero, de todos modos, el fantasma de la agitación en el área rural dejó su marca en los debates legislativos y el giro populista de la posguerra en Bolivia.

La movilización social después de la guerra

Mucho antes que comenzara la guerra, el sistema político oligárquico en Bolivia enfrentaba una considerable oposición y cuestionamiento. Además de las redes indígenas en el campo, hubo organizaciones laborales y agrupaciones políticas radicales que habían surgido en la década previa al conflicto internacional. Aunque esta izquierda de la preguerra sufrió persecución y expulsión, resurgió aun antes de que efectivamente terminara la guerra. A través de una serie de novelas de realismo social, y otras formas de crítica social, los intelectuales de izquierda condenaron al ejército y la oligarquía.[34] Pero, los portavoces de las críticas más influyentes fueron los obreros y las mujeres trabajadoras, y, luego, un sinnúmero de excombatientes que inundaron las principales ciudades de Bolivia exigiendo empleo, vivienda y la asunción pública de responsabilidades por el desastroso desempeño de los conductores militares en el conflicto armado.

Los tres años de conflicto habían ocasionado una enorme dislocación social. Cuando la guerra se aproximaba a su fin, multitudes de excombatientes abandonaban sus raíces rurales para asentarse precariamente en las ciudades. Después de la guerra, la población de las ciudades de Bolivia, particularmente La Paz y Cochabamba, creció al menos en 30%, y los nuevos inmigrantes eran, en su mayoría, excombatientes.[35] Los flujos sin precedentes de inmigración urbana agravaron las tensiones en la economía desarticulada por la guerra, presionando sobre los restringidos mercados de vivienda y de mano de obra. Los sindicatos obreros reaccionaron con hostilidad a los cuantiosos contingentes de inmigrantes de mano de obra no calificada y, en 1936, el gobierno aprobó un decreto de trabajo obligatorio destinado a retornar al campo los vagabundos que no ingresaran a la industria.[36]

Los gobiernos de posguerra también tuvieron que habérselas con un creciente clamor popular por las condiciones de salud existentes en las ciudades, que se encontraban ahora en un proceso de rápida expansión. En La Paz, las familias de la elite culpaban a las empleadas domésticas –muchas de ellas inmigrantes recientes– por la difusión de enfermedades; insistían (sin éxito) que las sirvientas estuvieran

34 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 189-190.
35 Ibid., 243 n. 1.
36 Ibid., 241-243.

sujetas a exámenes médicos y que portaran certificados de buena salud.[37] A su vez, los legisladores propusieron una expansión de los servicios médicos y aprobaron la creación de un nuevo Ministerio de Salud Pública e Higiene. Pero el Estado, escaso de recursos, fue incapaz de ampliar los servicios o normar la higiene pública de modo significativo.[38] En breve, los años de la posguerra fueron testigos de una gran tensión y ansiedad por el empleo, la salud y la vivienda en las urbes. Los excombatientes y los migrantes recientes soportaron lo más duro de las políticas normativas y lideraron la lucha por una ampliación de los servicios.

Las mujeres obreras ocuparon un lugar destacado en las protestas urbanas y su participación ayudó a situar la cuestión de género en el centro de los debates que, acerca de la ciudadanía y la nacionalidad, se dieron en la posguerra (ver *infra*, y el Capítulo 6). Al igual que sus contrapartes masculinos, las mujeres vendedoras, comerciantes y artesanas crearon sindicatos y asociaciones de socorro mutuo durante la turbulenta década de 1920 (ver Imagen 5). El conflicto con Paraguay transformó a esas mujeres en una base política más activa, pues la guerra hizo que el trabajo "honesto" de las mujeres fuera indispensable para la Nación. La fuerza laboral de Bolivia siempre había incluido a las mujeres, pero la guerra amplió el alcance del empleo destinado a ellas. Las actividades relacionadas con la guerra, como ser la producción de ropa y alimentos para el ejército, se convirtieron rápidamente en dominio de las mujeres. Y, puesto que muchas mujeres de la clase obrera y otras de la clase campesina perdieron a sus esposos en el combate, la guerra no sólo aumentó la cantidad de mujeres dentro de la fuerza laboral sino que convirtió a un mayor número de ellas en jefas de familia.[39]

Durante y después del conflicto, las mujeres obreras exigieron un reconocimiento oficial por sus esfuerzos patrióticos, y, por "patriotismo", ellas entendían no únicamente los sacrificios de sus maridos e hijos sino sus propias contribuciones laborales. Así que demandaron beneficios como mujeres trabajadoras "sola[s] con hijos".[40] En base a tales demandas, las vendedoras de comida evitaron el cierre de sus humildes locales. Y las comerciantes informales obtuvieron licencias para negocios pequeños, donde podían lograr un margen de ganancias vendiendo alimentos, carbón o querosén. Otras mujeres exigieron un mejor trato de las autoridades, o impuestos municipales más bajos para los negocios ambulantes de venta, de verduras y carne. Como complemento a sus demandas, a veces deses-

37 Lesley Gill, *Precarious Dependencies*, 31; Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, 142-146.

38 Zulawski, *Unequal Cures*.

39 Roberto Fernández Terán, "Prensa, radio e imaginario boliviano durante la Guerra del Chaco", 20; Florencia Durán Jordán y Ana María Seoane Flores, *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*, 13; Gill, *Precarious Dependencies*, 33; Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 69.

40 Fernández, "Prensa, radio e imaginario boliviano durante la Guerra del Chaco", 30-32.

Imagen 5. La nota a esta foto dice: "Cocinera chola". [La Paz, entre 1900 y 1923]. Lleva el típico sombrero hongo que utilizan las cholas de esta región. *Cortesía de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos (Prints and Photographs Division, Frank and Frances Carpenter Collection, LC-USZ62-136385).*

peradas, se presentaban como madres patrióticas, trabajadoras y cumplidoras de sus obligaciones impositivas, que protegían a sus niños del hambre y la miseria.[41] Un memorial de 1933, dirigido al Senado por un grupo informal de "industriales fabricantes de chicha", ilustra las penurias del período de guerra: según lo explicaban, desde que sus esposos, hijos y hermanos morían en combate, ellas estaban obligadas a trabajar en la "única industria del pueblo". Ellas pidieron al gobierno que otorgase una exención de impuestos a la distribución y venta de la chicha.[42] Por último, las mujeres protestaban en contra de la guerra misma. En 1935, unas 120 mujeres indígenas del área rural, dirigidas por Santos Marka T'ula, salieron a manifestarse en la ciudad de La Paz para exigir el retorno del frente de sus esposos e hijos. A nombre del sacrificio de esos hombres, ellas pidieron también la restitución de las tierras usurpadas.[43] Parece que la guerra feminizó no únicamente la fuerza laboral sino también las redes políticas anteriormente integradas mayoritariamente por hombres.

La participación creciente de las mujeres en la fuerza laboral estuvo aparejada por un proceso acelerado de sindicalización. Con la creación en 1927 de la Federación Obrera Femenina (FOF), de tendencia anarquista y afiliada a la Federación Obrera Local (FOL), las mujeres ya habían adquirido un perfil significativo dentro del emergente movimiento laboral boliviano.[44] Los sindicatos de mujeres asentados en La Paz se desarticularon durante la guerra, pero volvieron a reagruparse con mayor fuerza cuando terminó el conflicto. En 1936, el Sindicato de Culinarias presentó una lista de demandas al gobierno exigiendo una jornada laboral de 8 horas para las empleadas domésticas, igual salario para mujeres y hombres, y poner término al "carnet de sanidad" que los funcionarios municipales habían impuesto a las empleadas domésticas.[45]

Las mujeres de las clases media y alta también contribuyeron al esfuerzo de la guerra con apoyo moral y material para los soldados y sus familias. Y, cuando terminó el conflicto con Paraguay, ellas presentaron demandas políticas en base a esas contribuciones.[46] Después de la guerra, una organización nacional conectada con feministas internacionales –la Legión Femenina de Educación Popular– continuó promoviendo actividades educativas y de caridad, así como por los derechos políticos y civiles de

41 Ibid.
42 República de Bolivia, *Proyectos e Informes del H. Senado Nacional, Legislaturas Ordinarias y Extraordinarias de 1933*, 77-82.
43 THOA, "Indigenous Women and Community Resistance", 164-165.
44 Sobre la FOF, ver Ineke Dibbits *et al.*, *Polleras libertarias*; Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 35-40, 69-101. La FOL (Federación Obrera Local) era una organización obrera anarquista, fundada en 1926 en La Paz.
45 Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 70.
46 Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, 24-27; Fernández, "Prensa, radio e imaginario boliviano durante la Guerra del Chaco", 10; Durán y Seoane, *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*, 69-70.

las mujeres. Lo que había motivado el activismo del grupo fueron las crecientes tasas de nacimientos ilegítimos, abandono de infantes, prostitución y pobreza. Para encarar estas preocupaciones pretendidamente relacionadas con la guerra, la Legión Femenina respaldó algunas medidas de gran significación para la Convención de 1938, como ser el apoyo estatal a las madres solteras.[47] La organización defendió también los derechos de las mujeres trabajadoras a la indemnización por despido, a contar con guarderías en las fábricas y a la licencia post-natal pagada. A pesar de que no hubo representantes mujeres que integraran la Convención de 1938, hubo grupos de mujeres de la elite y de la clase obrera que intervinieron decididamente en los debates, por medio de periódicos, peticiones y protestas públicas.

La derrota en la contienda hizo tambalear a Bolivia y renovó la relevancia de estos movimientos sociales de ya larga data. Cuando las hostilidades terminaron en junio de 1935, las calles se llenaron de trabajadores manifestantes de ambos sexos, los cafés estuvieron repletos de gente conversando acerca de reformas sociales y justicia, y los dirigentes de los movimientos de estudiantes de la década de 1920 crearon un montón de nuevas asociaciones políticas, tanto reformistas como revolucionarias.[48] En diciembre de 1934, con el apoyo de grupos de exilados en Chile y Perú, Tristán Marof fundó el Partido Obrero Revolucionario (POR), el primero de los partidos anti-oligárquicos de la posguerra del Chaco. El POR terminó logrando avances significativos entre los mineros, pero no alcanzó una influencia nacional hasta la década de 1940.[49] En el escenario de la posguerra, de todas las nuevas tendencias políticas, la moderada Confederación Socialista Boliviana (CSB) fue la que obtuvo el mayor apoyo. Esta organización fue creada en 1935 por antiguos miembros del Partido Nacionalista de Hernando Siles y los futuros líderes del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR).

El programa de fundación de la CSB proporcionó una agenda aproximada para los debates de la Convención de 1938. Su agenda de noviembre de 1935 privilegiaba las demandas de hombres y mujeres trabajadores, y de clase media: reclamaba controles de precios, programas de vivienda, ajustes salariales y mejora de los servicios públicos. El programa también demandaba la investigación y el enjuiciamiento de las "responsabilidades individuales y colectivas por la guerra".[50] En un programa más oficial, publicado en diciembre del mismo año,

47 Etelvina Villanueva y Saavedra, *Acción socialista de la mujer en Bolivia*; Durán y Seoane, *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*, 28, 129, 133. Sobre las organizaciones de mujeres en las décadas de 1920 y 1930, ver también Gloria Ardaya, *Política sin rostro*, 21-29; Medinaceli, *Alternando la rutina*.
48 Klein, "'Social Constitutionalism' in Latin America", 262.
49 Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 54.
50 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 214. Ver también Gallego, *Los orígenes del reformismo militar en América Latina*, 67-68.

la CSB respaldaba una plataforma de reformas incluso más amplia: la intervención estatal en la economía, incluyendo la nacionalización de los campos petroleros de propiedad de la Standard Oil; un código laboral; nuevos ministerios de trabajo y salud pública; plenos derechos civiles para las mujeres y los niños ilegítimos; pensiones familiares; y una larga lista de leyes sociales enfocadas en las mujeres, los niños y la familia. Adicionalmente, la segunda agenda del partido respaldaba el cambio social en el área rural, al demandar el fin del pongueaje y de los impuestos discriminatorios que gravaban a los indígenas. Pero no hacía mención a la reforma agraria.[51] Al inspirarse en principios corporativistas e ideales de elevación moral, ideales comunes a todo el continente, el programa prometía una mayor protección a obreros y gentes de clase media, que ya gozaban de ciertas garantías. También colocaba al género y la vida familiar en el centro de la agenda social.[52] Por último, junto a prácticamente toda otra entidad política en Bolivia, la CSB demandaba una convención para volver a redactar la Constitución.

Aparte de los nuevos partidos políticos, la Guerra del Chaco dio lugar a una segunda gran fuerza política: los "ex-combatientes". Por primera vez en la historia de Bolivia, grandes sectores de la sociedad habían sido movilizados para servir en el ejército. Casi inmediatamente después de que Bolivia firmara el armisticio con Paraguay, los excombatientes fundaron organizaciones propias, en pueblos y ciudades por todo el país. Al poco tiempo, crearon sus consejos departamentales y el nacional, obtuvieron el reconocimiento del gobierno y presionaron por una protección social y ayuda para los excombatientes, sus familias y viudas. Únicamente se les permitió integrar esta Legión de Excombatientes (LEC) a los que habían servido en el frente.[53] Aunque los excombatientes dejaron las filas del ejército cuando terminó la guerra, mantenían un estrecho y fuerte vínculo con la propia guerra y valoraban sus experiencias personales como soldados. Incluso, algunos reclamaban un estatus especial, como excombatientes leales que habían defendido el honor de la Nación.[54] Como excombatientes, los soldados rasos eran de hecho elegibles a derechos específicos: a todo soldado combatiente o su familia se le concedió una remuneración. El Estado también dio a los excombatientes o a sus familias una consideración preferente para puestos de trabajo en el sector público y asignó pensiones a los heridos o discapacitados. En cambio, los omisos y remisos (desertores y evasores) perdieron algunos derechos y fueron

51 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 214-216.

52 Sobre el papel central de ideologías de género en tales proyectos, para otros lugares de América Latina, ver Karin Rosemblatt, *Gendered Compromises*; Katherine Bliss, *Compromised Positions*; Alexandra Stern, "Responsible Mothers and Normal Children"; Stepan, "*The Hour of Eugenics*".

53 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 208-209. Sobre las organizaciones de ex-combatientes, ver también Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*, 179.

54 Fernández, "Prensa, radio e imaginario boliviano durante la Guerra del Chaco", 32-33.

castigados con turnos de trabajo en programas de colonización rural, construcción de escuelas o en las minas.[55] A su vez, la incapacidad del Estado para dar todo lo que había prometido a los excombatientes se volvió una fuente permanente de protestas. Lo que no pudo proporcionar en términos materiales, las autoridades gubernamentales lo compensaron con símbolos: los registros congresales testifican el sinfín de conmemoraciones realizadas en honor a los soldados caídos y a los sobrevivientes.

El ascenso de los socialistas militares

Junto con las organizaciones laborales, los excombatientes jugaron un papel decisivo en el surgimiento de los regímenes socialistas militares de Bolivia. En 1936, una masiva huelga precipitó el colapso del gobierno interino de José Luís Tejada Sorzano (1934-1936) y allanó el camino de los socialistas militares. Habiendo afectado a prácticamente todas las industrias, el paro laboral fue una señal de la fortaleza organizativa de los trabajadores. Confirmó también la importancia del movimiento de excombatientes, puesto que ellos eran un componente importante de los trabajadores en paro. Estuvieron dirigidos por Waldo Álvarez del Sindicato de Gráficos y por la recientemente organizada base, en La Paz, de la Federación Obrera del Trabajo (FOT). Sus principales demandas incluían las preocupaciones de los excombatientes y sus familias. Los huelguistas demandaron una reducción en el costo de los artículos básicos, aumentos salariales, la prohibición del trabajo nocturno para mujeres y niños, libertad de prensa y asociación, legislación social y empleo para los excombatientes, y beneficios adicionales para individuos discapacitados o convertidos en huérfanos por la guerra.[56] Con el creciente ímpetu de la huelga, el gobierno terminó por colapsar y el ejército asumió el control del mismo. En mayo de 1936, el coronel David Toro creó una junta militar y designó a Waldo Álvarez como cabeza del nuevo Ministerio del Trabajo y Seguridad Social, siendo ésta la primera vez que un obrero asumía una posición de ministro en Bolivia.[57] La designación de Álvarez no sólo señala la estrecha alianza que los

55 Ibid., 29-30, 35; Toribio Claure, *Una escuela rural en Vacas*, 90. Ver también República de Bolivia, *Proyectos de ley e informes de comisiones de la H. Cámara de Diputados, 1932*, 37, 127. Se discutió mucho el qué hacer con los omisos después de la guerra. Para las muchas propuestas, ver también República de Bolivia, *Proyectos de Ley, H. Convención Nacional de 1938*, 210-211, 308-311, 333; República de Bolivia, *Informes de Comisiones, H. Convención Nacional de 1938*, 98-99. Sobre los límites de la ayuda a las familias de los soldados durante la guerra, ver Durán y Seoane, *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*, 114, 134.

56 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 224-227.

57 Ibid., 224-27, 232. Toro creó también los Ministerios de Minas y Petróleo, y de Comercio e Industria. Para detener las influencias de la izquierda, más tarde, reemplazó a Alvarez por un abogado conservador (Klein, "American Oil Companies in Latin America", 60, 63 n. 51).

socialistas militares buscaban establecer con el movimiento obrero, era también un valioso índice de los ideales políticos del régimen: los socialistas militares buscaban canalizar la participación política a través de las organizaciones sindicales y consideraban al trabajo como la condición básica de la ciudadanía.[58]

Puesto que las tragedias de la Guerra del Chaco provocaron contagiosos sentimientos antimilitaristas, particularmente dirigidos hacia los oficiales de alto rango, resulta irónico que los regímenes populistas de Bolivia fueran encabezados por el Ejército. El creciente protagonismo político de los militares fue una consecuencia de la particular coyuntura posbélica: si bien la guerra lo había debilitado, el Ejército siguió siendo la institución más viable del antiguo orden. Es cierto que la izquierda y los movimientos laborales de preguerra volvieron a emerger, pero estos grupos no pudieron forjar una sólida alternativa política a los partidos tradicionales en extinción. Como resultado, el movimiento obrero y la izquierda buscaron al Ejército como aliado potencial. Alarmadas por la creciente movilización social, las viejas fuerzas conservadoras también se volcaron hacia la institución militar, esperando que esta pudiera contener el ímpetu radical de las masas. Finalmente, la crisis de la guerra hizo que el Ejército mismo se preocupara por su propia supervivencia institucional. En este contexto de tensión, inclusive los oficiales conservadores llegaron a la conclusión de que una plataforma de reformas sociales era la única manera de desmovilizar a la izquierda, pacificar a los excombatientes y contrarrestar a aquellos elementos de la sociedad que querían sentar a los militares en el banquillo de los acusados.[59]

Un vez que estuvieron en el poder, los presidentes socialistas militares –primero el Coronel David Toro (1936-1937) y después el Coronel Germán Busch (1937-1939)– lideraron al país a través de un breve período de rápida transformación política. Se caracterizaron por combinar una política laboral progresista con la emulación del fascismo europeo. Toro había visitado la Italia de Mussolini y puede que haya aspirado a replicar aspectos de su Estado fascista.[60] En sus esfuerzos por crear un régimen corporativo en base a una representación funcional, el nuevo presidente promulgó un decreto que hizo obligatorios el trabajo y la pertenencia al sindicato. La ley exigía que todos los hombres y mujeres que trabajaban conformaran sindicatos, y establecía una estructura de dos pisos para las organizaciones, una conformada por los empleadores y otra por aquellos trabajadores de ambos sexos encargados del trabajo físico o intelectual. Otra ley obligaba a los desocupados a enrolarse en el ejército. Se trataba de un plan masivo, aunque nunca realizado, de gestión política y social. Según el gobierno de Toro,

58 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, Anexos, 9-12.

59 Gallego, *Los orígenes del reformismo militar en América Latina*, 67-80. Ver también Whitehead, "Bolivia since 1930", 519-524.

60 Comunicación personal, Eduardo Arze Loureiro, 26 May 1993.

la ley de sindicalización obligatoria anunciaba un "nuevo régimen de ejercicio de la ciudadanía": los derechos políticos tendrían su fundamento en la pertenencia al sindicato y la actividad productiva. Aquellos que no tuvieran su documento de afiliación sindical no podrían votar.[61] Mientras promovía a los sindicatos respaldados por el Estado, Toro también realizó esfuerzos por controlar al movimiento obrero existente mediante la creación de una supra organización que ligaba a las agrupaciones laborales con instituciones del gobierno.[62] Su gobierno intentó ejercer ese mismo control sobre las organizaciones políticas que surgieron después de la Guerra del Chaco. En ambos casos, a la larga, el socialismo militar fracasó.

En vez de frenar al movimiento obrero, la sindicalización obligatoria alentó la organización de nuevos sindicatos que el Estado nunca pudo controlar.[63] Más aun, las dos principales organizaciones laborales de Bolivia –la Federación Obrera Local (FOL) y la Federación Obrera del Trabajo (FOT)– fundaron su propia Confederación para oponerse al intento del régimen por absorberlos y subordinarlos.[64] En 1936, la FOL y la FOT crearon la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (CSTB) que llegó a ser la organización laboral más importante de la época. Si bien estuvo plagada de divisiones internas, esta confederación nacional logró preservar su autonomía tanto durante el gobierno de Toro como el de Busch.[65] Finalmente, en 1939, el más radical de los dos primeros socialistas militares, Germán Busch, promulgó un código laboral de gran alcance, el mismo que serviría como un instrumento para las huelgas mineras de la década de 1940.[66]

Por más que su atención se centrara en los habitantes de las ciudades, los militares socialistas no ignoraron a la población rural. Por ejemplo, el estatuto de la educación pública promulgado por Toro en 1936 exigía escuelas que hicieran

61 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 228-235, 271-273; Dunkerley, "Political Suicide in Latin America", 32; Gallego, *Los orígenes del reformismo militar en América Latina*, 114. La cita está extraída del decreto de "Sindicalización obligatoria" que se reproduce en Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, Anexos, 10.

62 Gallego, *Los orígenes del reformismo militar en América Latina*, 116-123; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*.

63 Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 57; Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 61-75.

64 Gallego, *Los orígenes del reformismo militar en América Latina*, 194-195.

65 Ibid., 198-202. La primera federación obrera de Bolivia, la FOT, mantenía vínculos con el Partido Socialista. Sus afiliadas locales, que agrupaban trabajadores de diversos sectores en las principales ciudades del país, fueron organizadas a fines de la década de 1910. La FOL, de tendencia anarquista, fue creada en 1926 en La Paz, en oposición a la FOT. El anarquismo también tuvo influencia en Oruro y la FOL de La Paz terminó controlando la FOT de Oruro. Con la creación de la CSTB, en 1936, los trabajadores organizaron las Federaciones Obreras Sindicales (FOS) en las capitales de departamento y la FOT empezó a desaparecer. (Guillermo Lora, *A History of the Bolivian Labour Movement, 1848-1871*, 128-137, 151, 157, 161-162, 175-176, 208; Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano, 1933-1952*, 259-260.

66 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 216, 273, 355.

de "el indio" un "nuevo factor de progreso nacional", mediante la mejora de la salud, la higiene y la producción agrícola.[67] El gobierno lanzó una red de 16 "escuelas nucleares" en base a este decreto, siendo los dos más célebres institutos el de Warisata (La Paz, cerca de Achacachi) y el de Vacas (Cochabamba). Se pensaba que estos internados vocacionales extenderían los conocimientos y nuevos hábitos a las escuelas y comunidades del entorno.[68] Cuando reemplazó a Toro, Busch siguió adelante con las escuelas rurales y el propósito de "rehabilitación" de los indígenas. Él creía que los internados mantendrían a los indígenas "junto a la tierra con la que vive[n] en estrecha comunión", pero rescatándolos del "ambiente indígena [que] se opone a la realización de la obra educativa".[69] En un discurso de 1939, al señalar que los indígenas representaban 70% de la población, Busch consideraba a "la pobreza económica y miseria cultural de la raza indígena {...} el problema más serio que enfrentaba la Nación".[70] Con las escuelas rurales, los socialistas militares pretendieron capacitar a los indígenas como técnicos agrícolas y "reincorporarlos" en "la vida nacional".[71]

Debido a que Busch y Toro no pudieron controlar las consecuencias prácticas de sus experimentos pedagógicos, las escuelas indígenas se convirtieron, más bien, en focos de lucha por la restitución de tierras comunales y del sindicalismo campesino.[72] Y los socialistas militares se vieron obligados a aceptar gradualmente algunas de las demandas planteadas por esos movimientos campesinos. Hasta cierto punto, reconocieron las demandas de tierra por parte de los campesinos. En noviembre de 1936, Toro firmó una resolución permitiendo que los colonos pudieran alquilar la propiedad del Monasterio de Santa Clara en Ucureña (Cochabamba). En enero de 1937, anunció un segundo decreto, más general, que exigía a los municipios y las instituciones religiosas dar preferencia, en los contratos de alquiler, a los indígenas organizados en sindicatos. Con todo, la ley evitaba cuidadosamente cualquier mención a las haciendas privadas, que constituían el grueso de los establecimientos agrícolas en Bolivia.[73] En base a este decreto, y

67 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 1:455-56. El estatuto de Toro se basó en el decreto de 1919 para educar a los indígenas "en sus propios hábitats" (ver capítulo 2 de este libro). En 1936, el nombre del "Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura" se cambió por el de "Ministerio de Educación y Asuntos Indígenas".

68 Larson, "Capturing Indian Bodies, Hearths and Minds", 192. Hacia fines de 1936, tres escuelas se habían abierto y otras nueve estaban en proceso de inauguración (Christine Whitehead, "Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform", 49).

69 República de Bolivia, *Proyectos de Ley, H. Convención Nacional de 1938*, 629-632.

70 *La Razón*, 18 de mayo de 1939, 5.

71 Primer Congreso Interamericano de Indianistas, *Reglamento, Temario y Agendas*, 7-8; *La Razón*, 18 de mayo de 1939, 5.

72 Larson, "Capturing Indian Bodies, Hearths and Minds", 192.

73 Ver Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*; Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 1-37. Sobre la legislación, ver Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 378-380.

siguiendo el ejemplo de Ucureña en 1936, los indígenas de Vacas y algunos otros lugares –principalmente del Departamento de Cochabamba– se organizaron en sindicatos y solicitaron al gobierno la autorización de contratos de alquiler. En última instancia, Busch incluso respaldó la solicitud del sindicato de Ucureña para la compra de las tierras que los colonos habían alquilado. Este fue un experimento pionero con implicaciones importantes para la revolución de 1952 y la reforma agraria de 1953. Puso de relieve también los límites del socialismo militar en el campo: los campesinos de Ucureña tuvieron éxito porque hicieron uso eficaz de una extendida red de aliados con sólidas conexiones.[74] Con todo, fue debido a que Busch y Toro no desarrollaron un proyecto de reforma global que sus leyes sociales terminaron alentando el surgimiento de movimientos rurales autónomos (ver Capítulo 5). De modo que, en vez de controlar a los sectores urbanos y rurales a través de instituciones políticas normadas por el Estado, el socialismo militar acabó produciendo lo opuesto: encendió nuevas formas de descontento que terminaron por acercar aún más estrechamente a obreros y campesinos.

La Convención de 1938

A pesar de los esfuerzos de los militares socialistas por manejar el cambio desde arriba, los movimientos sociales de la posguerra del Chaco presionaron exitosamente por una más amplia reforma del sistema legal de la Nación. Tan pronto como el primer gobierno militar socialista asumió el poder, los partidos pro-reforma y grupos de estudiantes presionaron a los militares para que convoquen a una asamblea constitucional. A la larga, Toro cedió, pero la asamblea no fue convocada sino en mayo de 1938, después de que él fuera reemplazado por Busch (en julio de 1937). La inauguración de la Convención de 1938 fue una ocasión memorable, puesto que, durante tres largos años, el país no había visto ninguna actividad legislativa.[75] Aunque la lista de los delegados elegidos –todos hombres– incluía a algunos recalcitrantes conservadores, el movimiento obrero y la izquierda obtuvieron una representación, en cierta forma, desproporcionada.[76] La presión gubernamental en la elección de marzo de 1938 aseguró el desequilibrio: grupos de moderados e izquierdistas crearon una alianza electoral de corto plazo con el movimiento laboral (CSTB) y la asociación de excombatientes (LEC), permitiéndoseles a ambos postular a sus propios candidatos, como si fuesen partidos regulares.

74 Dunkerley, *Orígenes del poder militar en Bolivia*, 262 n. 72.

75 Klein, "'Social Constitutionalism' in Latin America", 262-263.

76 Este bloque de izquierda abarcaba diversas tendencias políticas y varias personalidades, entre ellas, Alberto Mendoza López, Félix Eguino Zaballa, Fernando Siñani, Waldo Alvarez, Carlos Medinaceli, Walter Guevara Arze, y Ricardo Anaya (Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 281, 288-289, 124, 141-142).

Este Frente Único Socialista apareció entonces como el partido del régimen de Busch. Escandalizados, muchos candidatos de los partidos oligárquicos se negaron a participar en las elecciones.[77] Con un fuerte respaldo de los delegados de la izquierda y el movimiento obrero, la CSTB logró lanzar propuestas radicales relativas al "régimen agrario", el "régimen social" y "la familia". La Convención terminó rechazando muchos de estas propuestas, pero los movimientos de mujeres, las asociaciones de excombatientes y las organizaciones laborales influyeron ostensiblemente en los debates. Los líderes indígenas rurales no tuvieron la misma influencia: sólo un representante "campesino" logró un escaño y el mismo no representaba a ningún movimiento organizado.[78]

Una vez inaugurada, la Convención se convirtió en un acontecimiento arduamente disputado. Los miembros de los partidos políticos tradicionales de Bolivia tenían pocos escaños; sin embargo, ejercían una fuerte presión a través de la prensa. Y, el pequeño pero influyente bloque de derecha que fue elegido para participar en la Convención –incluyendo a la mayor parte de diputados de los departamentos orientales de tierras bajas (Santa Cruz y Beni)– logró que su voz sea escuchada en las deliberaciones.[79] Al igual que las constituciones en México, Cuba y Guatemala, la Carta Magna de Bolivia, aprobada en 1938, fue producto de un acuerdo: las fuerzas reformistas y revolucionarias utilizaron la Convención para promover el cambio, pese a que los elementos conservadores trataron de disminuir el alcance de los mismos.[80] Pese a los muchos puntos en disputa, tanto delegados conservadores como socialistas estuvieron de acuerdo en un asunto: todos insistieron en la necesidad de una Nación fuerte y unificada. Y, su preocupación por la unidad y la fortaleza se centraba principalmente en el estatus de los indígenas. Los delegados a la Convención estuvieron de acuerdo en que el "problema nacional" era el "problema del indio".

La Nación

Desde el principio, los delegados a la Convención instalaron el problema de la unidad nacional y la fortaleza del Estado en el centro del debate. No sólo la derrota en la guerra sino su supuesta relación con la diversidad étnica de la Nación llevaron a los diputados a debatir sobre la mejor forma para el Estado. Un grupo de delegados de Santa Cruz, Beni y Potosí, compuesto por miembros de los partidos tradicionales así como por afiliados a los nuevos grupos pro-reforma,

77 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 272-73; Klein, "'Social Constitutionalism' in Latin America", 262-264, 263 n. 19.

78 Ver Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano, 1933-1952*, 211-216; Klein, "'Social Constitutionalism' in Latin America", 263.

79 Klein, "'Social Constitutionalism' in Latin America", 273.

80 Sobre Cuba, ver de la Fuente, *A Nation for All*, 210-211.

apoyó una iniciativa descentralizadora. Aunque los proponentes de la iniciativa buscaban por este medio redistribuir los ingresos fiscales de modo más equitativo, no estaban motivados únicamente por una defensa de los intereses regionales. Estos diputados insistieron en que la descentralización era la mejor manera de fortalecer a la Nación. Su propuesta planteaba la organización de bloques regionales con características étnicas y geográficas similares en cada departamento. Un defensor de la propuesta declaró que sólo si los políticos tomaban en cuenta estos elementos "telúricos y étnicos", además de "raciales" y "geográficos", la Nación podría superar su "atraso".[81]

El bloque opuesto a esta iniciativa de descentralización temía, sobre todo, que la Nación se debilitara en un momento en el que la unidad era el más urgente objetivo.[82] Esta coalición, que incluía a muchos integrantes del futuro Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR, ver *infra*), destacaba las distancias geográficas, la falta de caminos y los factores "raciales" como obstáculos que impedían el arraigo de un "espíritu de cohesión". Sus integrantes argumentaban que la Nación alcanzaría la "cohesión" deseada sólo por medio de un fuerte Estado centralizado.[83] La guerra determinó que el problema de la unidad nacional fuese particularmente urgente porque, como lo explicaba un delegado, reveló "la complejidad de nuestra nacionalidad, en sus tres aspectos fundamentales" –"desde los puntos de vista racial, geográfico e incluso espiritual, es decir, idiomático". Las tropas no habían podido "marchar en masa" y debido a que su composición era tan diversa, no pudieron "tener la conjunción necesaria en la hora del peligro". Este delegado convocó a la Nación a "la construcción de vías de comunicación para que se puedan entender y conjuncionar en idioma y espíritu".[84]

Los llamados en favor y en contra de la descentralización enfatizaban así la unidad, pero ningún lado invocaba explícitamente el concepto de asimilación. "Los factores de distancia geográfica, raciales y otros, {...} realmente hacen heterogéneo nuestra nacionalidad", decía un delegado, con la implicación de que lo era casi

81 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 2:433-34. Sobre la historia del regionalismo y las iniciativas de descentralización, ver Rodríguez, *Poder central y proyecto regional*. Como sus contrapartes del siglo XIX (y a diferencia de los actuales defensores de la autonomía regional en la parte oriental de Bolivia), los proponentes de la descentralización en la década de 1930 subrayaron su importancia para la fortaleza o la "salvación" nacional (Rodríguez, *Poder central y proyecto regional*, 62). Sobre el contexto intelectual más amplio acerca del debate sobre la descentralización en Santa Cruz, ver también Hernán Pruden, "Separatismo e integracionismo en la posguerra del Chaco".

82 A fines del siglo XIX, algunos políticos de Cochabamba defendieron la descentralización, pero, en la década de 1930 se plegaron a los diputados de La Paz, apoyando a la centralización (Rodríguez, *Poder central y proyecto regional*, 117-121).

83 Ver República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 2:437-438, 469, 479; 3:480, 495-496, 500.

84 Ibid., 3:519-520

irrevocablemente.[85] Hasta el más decidido proponente de un Estado central fuerte, el que luego sería uno de los principales dirigentes del MNR, Walter Guevara Arze, sugirió que la Nación era variada de modo irreversible. Desde la misma fundación de la República, decía él, los factores geográficos y demográficos habían "conspirado contra [las] necesidades [de Bolivia], contra su constitución". Y, por "factor demográfico" Guevara Arze quería decir la preponderancia de los indígenas. En base a su anterior experiencia en la Dirección General de Estadística, Guevara Arze mencionaba algunos números: por cada 4 mil blancos y 10 mil mestizos, nacían 18 mil indígenas. Luego, interpretaba las cifras para sus colegas del siguiente modo: demostraban que el "elemento" indígena terminaría por "absorber" a los blancos y mestizos. "A la larga", concluía Guevara, "Bolivia tendrá que ser considerado país eminentemente indígena aun cuando el indio sea incorporado a la civilización occidental".[86] Si bien fue Guevara Arze quien defendió apasionadamente esta visión, otros delegados compartían sus sentimientos. Los delegados a la convención afirmaron repetidamente que al menos dos tercios de la población boliviana eran indígenas. Ni un solo delegado negó esta cifra. Allí donde los ideólogos liberales de fines del siglo XIX habían pronosticado la desaparición de la población indígena, los legisladores anti-oligárquicos de la década de 1930 reconocieron a regañadientes que los indígenas constituían la mayoría permanente de la población nacional.[87]

Cuando la asamblea votó sobre la iniciativa de descentralización, la mayoría se inclinó en contra de la misma, optando por un fuerte Estado centralizado.[88] Pero, el debate no sólo ilustra la importancia que la mayoría de los delegados le daba a los poderes de la centralización, aclara también los significados de la unidad. Para los delegados en favor o en contra de la descentralización, la unidad implicaba tanto la homogeneidad como la diversidad; los delegados deseaban la primera, pero no creían que pudieran librar fácilmente a la Nación de las diferencias existentes.[89] El control del territorio y la diferencia étnica eran los desafíos de la Nación. Muchos creían que para unificar a la Nación, Bolivia necesitaba un Estado fuerte e intervencionista.[90]

85 Ibid., 2:438.
86 Ibid., 3:669-71; 5:276-277, 280; 2:437-438.
87 Sobre las visiones de fines del siglo XIX, ver Demélas, "Darwinismo a la criolla"; República de Bolivia, *Censo general de la población de la República de Bolivia, 1900*, 35-36.
88 La votación fue de 44 a 35.
89 Sobre las tensiones entre unidad y diversidad que caracterizan las mitologías raciales de la nación en América Latina, ver Poole, "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca"; Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, "Introduction"; Wade, "Afterword".
90 Sobre el reconocimiento de la diversidad como un medio de apuntalar el control político allí donde el poder estatal es débil, ver Poole, "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca".

Nacionalidad y ciudadanía

La Constitución boliviana de 1880 estipulaba que los ciudadanos bolivianos eran: de 21 años si eran solteros y de 18 si eran casados; alfabetos; e inscritos en el registro civil. Se requería también poseer propiedades o un ingreso anual de 200 bolivianos por trabajos que no sean de servicio doméstico. Los ciudadanos tenían el derecho a votar y ser elegidos, pero la Constitución de 1880 establecía una mayoría de edad y significativos ingresos como requisitos para poder ser elegido al Congreso.[91] Cuando los delegados de 1938 consideraron el capítulo sobre "Nacionalidad y ciudadanía", no introdujeron muchos cambios pero le dieron gran importancia al debate. Un delegado llamó la discusión una gran oportunidad para cambiar el concepto mismo de la ciudadanía.[92] Los delegados a la Convención se preguntaron no sólo quiénes deberían votar, sino por qué.

En su proyecto de constitución, la comisión *ad hoc* eliminó el requisito de propiedad e ingresos, y los delegados aprobaron rápidamente esta cardinal iniciativa, que más que duplicó el existente electorado boliviano. Con todo, el sistema político permaneció altamente excluyente: sólo el 3,1% de la población emitió su voto en las elecciones de 1940 –en ese momento, uno de los porcentajes más bajos en América Latina.[93] Y, si bien la comisión eliminó un requisito (propiedad e ingresos), propuso otro: terminar la escuela primaria. Si la propuesta era finalmente aprobada, no sólo la condición alfabetizada sino la escolaridad determinaría quién gozaría de los derechos políticos.

El futuro líder del MNR, Víctor Paz Estenssoro, irrumpió en la discusión con una fuerte objeción al requisito de escolaridad primaria. La propuesta ignoraba la realidad boliviana, decía él, puesto que un gran número de personas sin escolaridad sabía leer y escribir. Y, puesto que las regiones aisladas del país no tenían escuelas, la propuesta era claramente discriminatoria. Por último, discriminaba a los niños de la clase obrera: ellos no podían asistir a la escuela, ya que necesitaban trabajar para ayudar al sostén de sus familias. A medida que el debate se desarrollaba, los delegados consideraron una segunda propuesta que obligaba a los ciudadanos a obtener certificados de trabajo.[94] El requerimiento de tales credenciales, objetaba Paz Estenssoro, sería tan injusto como el que exigía terminar la escuela primaria, puesto que los certificados de trabajo excluían automáticamente al campesinado. Otros delegados se opusieron a los certificados porque eran fáciles de falsificar y no garantizarían un "ejercicio honesto de la ciudadanía".[95] Finalmente, los delegados

91 Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 396, 401-2. La Constitución de 1938 descartó los requisitos de mayores ingresos para senadores y diputados (ibid., 433).
92 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 3:109-111.
93 Enrique Ochoa, "The Rapid Expansion of Voter Participation in Latin America", 869-898.
94 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 3:107-108, 110, 115.
95 Ibid., 115-116, 121.

rechazaron la propuesta, así como una iniciativa sustitutiva para hacer de la pertenencia al sindicato un requisito para la ciudadanía.[96] Al hacerlo, la convención votó en contra de un principio central del socialismo militar. La sindicalización obligatoria o los certificados de trabajo habrían favorecido a los trabajadores del sector formal, al mismo tiempo que se ampliaba el control estatal.

Mientras ponderaban los significados de los derechos políticos, los delegados a la Convención se adentraron más profundamente en las conexiones entre moralidad, educación, y ciudadanía. Ambas cualidades eran esenciales en una tercera propuesta: hacer de las mujeres ciudadanas, bajo los mismos parámetros exigidos a los hombres. Algunos de los delegados que intervinieron en esta discusión apoyaban el sufragio de las mujeres pero reclamaban estándares más elevados tanto para hombres como mujeres. En lo esencial, este sector esperaba poder excluir a hombres "ignorantes", "depravados" o con "graves defectos morales", haciendo más estrictos los requisitos para el sufragio masculino y permitiendo que únicamente puedan votar mujeres selectas.[97] Un segundo grupo de delegados insistía más bien en que los criterios para hombres y mujeres deberían ser diferentes. Argumentaban inclusive que diferentes grupos de mujeres merecían derechos políticos por razones diferentes. Para algunos delegados, el meollo del asunto era la experiencia profesional o el poder económico. Para otros, la cuestión era la conexión fraternal con la comunidad de patriotas a través de la pérdida de un ser querido en la guerra. Un delegado sugirió que las mujeres deberían ser declaradas ciudadanas si eran madres viudas o madres de soldados caídos en combate.

Y, además, estaba la cuestión del trabajo. Un escritor y posteriormente dirigente del MNR, Augusto Céspedes, hizo el discurso más apasionado sobre la capacidad para la ciudadanía que tenía "la mujer del pueblo". Empezó con una crítica: en vez de cualidades técnicas, pedagógicas o fisiológicas, la ciudadanía tanto para hombres como mujeres debería basarse en su "capacidad productora" y sus contribuciones económicas. La mayor parte de las mujeres de la "clase dominante" no habían llegado a "aquella capacidad", afirmaba Céspedes, pero, "las clases mestiza e indígena femenina de nuestro país" demostraban poseer esa "virtud de trabajo y producción".[98] Otro delegado estuvo de acuerdo, añadiendo que, de hecho, las actividades productivas de las mujeres trabajadoras ya las habían introducido en la escena política. En Bolivia, decía éste, la mujer del pueblo sostenía el comercio minoritario, y en el curso de tal actividad aquellas emprendedoras mujeres se movilizaban constantemente en contra del abuso. Si ellas ejercían ya el derecho a asociarse y demandar, ¿cómo podía la Convención privarlas de la ciudadanía? Más aún, otro delegado llamó la atención hacia los

96 Ibid., 107, 136-137, 156-157.
97 Ibid., 111-113.
98 Ibid., 148-49, 116-20, 136, 139-40.

servicios de las mujeres para con el Estado: puesto que las mujeres pagaban impuestos, trabajaban y tenían hijos que terminarían por ejercer el servicio militar, ellas cumplían sus obligaciones al igual que lo hacían los hombres y merecían participar en las elecciones.[99] Si bien algunos delegados aplaudieron los méritos de la mujer trabajadora, otros, sin embargo, se mostraron preocupados por los cambios en los roles tradicionales de género, que percibían como consecuencia de la guerra. El conflicto con Paraguay, sostenían algunos, había acentuado la "descentración de la sensibilidad femenina", empujando a más mujeres hacia la fuerza laboral, corrompiendo a otras que engañaban a sus esposos o se convertían en prostitutas, y liberando a otras más, orientándolas hacia los entretenimientos "frívolos" de la "mujer moderna".[100] Únicamente el trabajo con "virtud", sugerían estos delegados, podía calificar a las mujeres para la ciudadanía.

En el transcurso del animado debate, unos cuantos delegados aludieron brevemente a la ciudadanía indígena. Augusto Céspedes declaró que la Convención debería otorgar la ciudadanía a los "dos millones y medio de hombres que siendo productores no son ciudadanos: los "indios".[101] En cierta medida, Céspedes utilizó el alegato como una estrategia retórica para oponerse al sufragio de las mujeres de la elite: a menos que se incluya a todos los hombres, concluyó Céspedes, ninguna mujer debería votar.[102] Dos otros delegados respaldaron los derechos políticos para los indígenas, una vez que se hubiesen instruido o graduado en escuelas indigenistas.[103] Sólo un delegado sostuvo que el servicio militar debería servir para incorporar a "la población indígena {...} a la ciudadanía"; aunque también él enfatizó un mínimo nivel de escolaridad. En una enmienda a la propuesta original, este delegado apoyó la ciudadanía para los indígenas que habían egresado de las escuelas indígenas, públicas o privadas; que pudiesen leer y escribir; o que fueran profesores.[104]

En vista de la considerable participación de colonos y comunarios durante la guerra, no deja de ser sorprendente la escasez de comentarios sobre los derechos políticos de los indígenas. Cuando estos diputados respaldaron la ciudadanía indígena, nadie les recordó que la nueva Constitución que estaban ratificando –la misma que eliminaba el requisito de propiedad/ingresos– ya permitía a los indígenas (y no indígenas) a votar siempre y cuando supieran leer y escribir. Este silencio confirma la existencia de un *statu quo* oculto: la mayor parte de los delegados asumía lo indígena como una condición implícita de la exclusión política.

99 Ibid., 148-49, 122, 162-63.
100 Ibid., 117-118, 166, 174-175.
101 Ibid., 148-149.
102 Ibid. Otros futuros movimientistas, entre ellos Guzmán y Paz Estenssoro, votaron en contra del sufragio femenino.
103 Ibid., 136-137.
104 Ibid., 110.

A la larga, los delegados rechazaron la propuesta de la comisión *ad hoc* para otorgar el voto a aquellas mujeres que tenían las mismas calificaciones educativas que los hombres. El resultado de 55 en contra versus 31 a favor enfrentó entre sí a socialistas y conservadores, en ambos lados de la votación. En efecto, la Convención de 1938 hizo poco por ampliar los derechos políticos formales de cualquier persona. Esto no es particularmente sorprendente: la preocupación principal de los militares socialistas era, después de todo, los derechos sociales.[105] Y, los delegados socialistas, que podrían haber apoyado un padrón de sufragio más amplio, todavía no estaban compitiendo por mayores cantidades de votos. Los partidos de masas de la posguerra del Chaco –el PIR (Partido de Izquierda Revolucionario) y el MNR– recién surgieron como tales a comienzos de la década de 1940. Los movimientos de mujeres de la elite sí demandaron el voto, pero únicamente para las mujeres con escolaridad.[106] Ni las mujeres trabajadoras ni los caciques apoderados presionaron abiertamente por el derecho al sufragio.

El debate sobre la ciudadanía revela, sobre todo, sus distintos y hasta contradictorios significados. Los acalorados argumentos de los delegados abundaba en inconsistencias y, así, revelaban la nada clara significación de la "ciudadanía". No sólo estaban en desacuerdo sobre quiénes deberían o no deberían votar, pensaban que la ciudadanía significaba –y debería significar– cosas diferentes para distintos grupos de personas.[107] Para algunas personas (hombres), "ciudadanía" quería decir saber leer y escribir. Para otras (mujeres de la elite), quería decir grados avanzados, experiencia profesional y un estado moral elevado. Para otras más (mujeres mestizas), quería decir trabajo duro, independencia, contribuciones vitales a la economía, o compromiso cívico. Para los indígenas podría también querer decir trabajo, pero, más frecuentemente, sería el producto de un tipo de educación que abarcaba no sólo la condición alfabetizada, sino un proceso civilizatorio denominado "rehabilitación". La ciudadanía no se expandió uniformemente en Bolivia, y los delegados de 1938 no la conceptualizaron en términos lineales. Al eliminar el requisito de propiedad/ingresos, la nueva Constitución amplió el electorado boliviano, pero también mantuvo restricciones que excluyeron del voto a las mujeres y a la mayoría de los indígenas y campesinos. Al mismo tiempo que consideraban nuevas formas de inclusión, los legisladores proponían nuevas formas de exclusión. Con todo, a pesar de sus vacilaciones, los delegados habían abierto el debate sobre un sistema político más inclusivo. Justo después de la Segunda

105 Sobre la preocupación por los derechos sociales en América Latina en la década de 1930, ver Whitehead, "State Organization in Latin America since 1930", 84-90.

106 Marcela Revollo Quiroga, *Mujeres bajo prueba*, 36-37, 67. Por ejemplo, ver *El Diario*, 14 de febrero de 1938, 3.

107 Linda Kerber, "The Meanings of Citizenship", 836. Sobre la "inestabilidad" de la ciudadanía, particularmente en América Latina, y las oscilantes "reglas de inclusión/exclusión", ver Whitehead, "State Organization in Latin America since 1930", 87.

Guerra Mundial, a medida en que la competencia entre partidos anti-oligárquicos se intensificaba y empezaba a calar un discurso a favor de la democracia, otra convención constitucional (la de 1945) retomaría este debate.

Lo económico, lo social y lo doméstico

Después de discutir el acápite sobre "Nacionalidad y ciudadanía", los delegados se abocaron a propuestas para dos acápites completamente nuevos, sobre los asuntos económicos y sociales. Uno de los primeros cambios que aprobaron fue una sección sobre el "Régimen Económico y Financiero" que limitaba los derechos de las empresas extranjeras. La enmienda se basaba en la confiscación de la estadounidense *Standard Oil* decretada por Toro en marzo de 1937, la primera expropiación de esa índole en América Latina –que, por un año, antecedió a la más conocida nacionalización petrolera de México.[108] Otro contundente artículo sólo permitía la exportación de petróleo por medio del Estado, inclusive si aquél era producido por empresas privadas. Con su iniciativa para incluir a los minerales en esta cláusula restrictiva, Paz Estenssoro y los delegados de izquierda estuvieron cerca de recomendar la nacionalización de la minería del estaño, de importancia vital para el país.[109] Aunque esta propuesta y muchas otras iniciativas radicales fueron derrotadas, la versión final del nuevo capítulo terminó abarcando objetivos de largo aliento: postulaba un "régimen económico" que asegurara "para todos los habitantes {...} una existencia digna del ser humano", mediante la regulación del comercio y la industria si así lo requería la necesidad pública.[110] Un segundo nuevo acápite sobre el "Régimen Social" hacía del Estado el guardián tanto del capital como del trabajo, y postulaba una ampliada legislación laboral y de bienestar social. El nuevo acápite abarcaba todo, desde la licencia post-natal hasta el seguro de salud, pasando por el máximo de horas de trabajo. También convertía al derecho de los trabajadores a sindicalizarse en una garantía constitucional.[111]

A continuación, pertrechados con las nuevas disposiciones de bienestar social, los delegados se abocaron a un acápite enteramente nuevo: el de "La Familia". El primer artículo de esta sección afirma que "[e]l matrimonio, la familia y la maternidad están bajo la protección de la ley". El siguiente artículo declara que "la ley no reconoce desigualdades entre los hijos; todos tienen los mismos derechos".

108 La extendida creencia de que la Guerra del Chaco había sido desencadenada por una pelea entre empresas de petróleo extranjeras, y la posición poco cooperadora de la *Standard Oil* hacia Bolivia durante la guerra, llevó tanto a los radicales como a los conservadores a favorecer la nacionalización (Klein, "American Oil Companies in Latin America", 56-58, 65).

109 Klein, "'Social Constitutionalism' in Latin America", 270-71.

110 Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 441 (artículos 106 y 108).

111 Ibid., 443 (artículos 121, 122, 124, 125).

Un siguiente párrafo estipulaba que era "deber primordial del Estado la defensa de la salud física, mental y moral de la infancia".[112] De todos los artículos en el acápite de la familia, aquel que provocó mayor debate fue el que otorgaba derechos iguales a todos los niños. La discusión acalorada de los delegados giraba en torno a la distinción entre hijos "naturales" –aquellos concebidos de padres que podían casarse– e "ilegítimos", los nacidos de uniones adúlteras o incestuosas o de relaciones con curas. Los que respaldaban la ley sostenían que aliviaría los elevados niveles de adulterio, ilegitimidad, infanticidio y aborto al requerir que los padres provean a sus hijos "naturales" e "ilegítimos". Pretendían, además, que la reforma "pondría un freno a las pasiones sexuales de los hombres", puesto que los obligaría a sopesar sus medios económicos respecto a sus aventuras sexuales. Los que se oponían a la reforma sostenían, más bien, que ésta colocaría un obstáculo al interior de las familias: los hijos naturales e ilegítimos competirían por la herencia de los legítimos, mientras que las esposas sufrirían los escándalos de las transgresiones de sus esposos.[113]

Así, de modo bastante parecido a la discusión sobre el sufragio de las mujeres, el debate sobre la ilegitimidad postulaba una estrecha relación entre moralidad, derechos y jerarquía social. Algunos representantes insistían en que la "moralidad" o "inmoralidad" de nacimiento marcaba a los individuos con una diferencia social intrínseca; otros abrazaban una forma de moralidad más basada en jerarquías de género, que exigía disciplina por parte de los hombres irresponsables. Un delegado solitario conectó el debate con un asunto de enorme preocupación para obreros y campesinos. Mencionó los derechos de los padres de hijos "naturales" que habían perecido en la Guerra del Chaco: si es que los padres tenían o no derecho a los beneficios por las (patrióticas) muertes de sus hijos, era algo que no había sido establecido legalmente.[114] A no dudarlo, muchos delegados aplaudieron la ley como un medio de eliminar las "odiosas distinciones" de estatus entre hijos legítimos e ilegítimos.[115] Antes que respaldar beneficios sociales o derechos hereditarios, sin embargo, los delegados que favorecían la igualdad de los niños por encima de todo respaldaban la ley en nombre de la moralidad, la disciplina masculina y la cohesión familiar. En gran medida, respaldaron la reforma porque el Estado no podía mantener a los niños abandonados.[116]

112 Ibid., 444.

113 El Código Civil boliviano otorgaba a los hijos "naturales" reconocidos por los padres un tercio de la herencia de los hijos "legítimos"; también garantizaba a los hijos "ilegítimos" el derecho a la alimentación.

114 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 4:304.

115 Ver ibid., 267, 297, 313.

116 La perspectiva boliviana refleja los enfoques utilizados en Chile durante la época del Frente Popular. Allí los políticos consideraban a la ilegitimidad un problema de seguridad nacional y armaba a los trabajadores sociales con herramientas para "domesticar" a los hombres

A la larga, la igualdad de los hijos fue aprobada por decisión: el presidente de la Asamblea emitió el voto decisivo en un empate de 39 a 39. Más aún, en concreto, lo que la reforma aprobada ofrecía permanecía profundamente ambiguo. A diferencia de reformas similares en Cuba (1940) y Guatemala (1945), la ley boliviana no prohibía el registro del estatus de los nacimientos legítimos o ilegítimos. Y, mientras que los legisladores parecían suponer que la igualdad ante la ley implicaba los mismos derechos hereditarios, la nueva Constitución no mencionaba el asunto de la herencia. Tampoco el Código Civil boliviano fue alterado en este punto. Si la igualdad ante la ley implicaba derechos hereditarios equivalentes, la inferencia carecía de fuerza.[117] Los delegados aprovecharon el asunto para reflexionar ampliamente sobre los significados de la igualdad, pero dejaron asuntos fundamentales sin resolver. ¿Qué criterios determinarían quién recibía amplias garantías sociales, y cuán lejos se extenderían esos derechos? ¿Cuánta igualdad prometía efectivamente la nueva Constitución?

El campesinado

De todas las iniciativas para modificar la Constitución, ninguna generó más controversia que las que tenían que ver con los derechos a la propiedad rural. Los delegados sacaron a colación el asunto por primera vez cuando debatieron el acápite sobre "Derechos y Garantías". Rechazaron el ideal de la propiedad "absoluta" que había sido consagrado en la Carta liberal de 1880 y aprobaron un nuevo artículo que garantizaba la inviolabilidad de la propiedad "siempre que llene una función social".[118] Tal como lo expuso un delegado, la Asamblea intentó negar el derecho de "abuso de la propiedad" o incluso "la facultad de destruirla". Esta medida pasó sin mayores dificultades; pero los delegados volvieron sobre el asunto durante los últimos días de la Asamblea y esta vez, sí, sostuvieron un acalorado debate.[119] En su propuesta para la nueva Constitución, la comisión *ad hoc* había diseñado un acápite enteramente nuevo –no contemplado en la Constitución de 1880– referido al "Régimen Agrario y Campesinado". La propuesta incluía dos puntos harto controvertidos: las tierras de las comunidades indígenas eran inalienables y no podían ser apropiadas, y cincuenta campesinos, todos agrupados en una comunidad, podían solicitar la expropiación de las tierras que cultivaban

(Rosemblatt, *Gendered Compromises*). Bolivia extendió de manera más completa los derechos de los niños y las madres, pero sin desarrollar significativamente las instituciones de bienestar social para atender dichos derechos. Sobre el sistema de bienestar social antes de 1950, ver United Nations, *Report of the United Nations Mission of Technical Assistance to Bolivia*, 106-11.

117 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 5:405-10.

118 Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 424.

119 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 2:545.

para el propietario, siempre y cuando el propietario recibiera compensación.[120] Los proponentes de la reforma reflejaban el énfasis de los socialistas militares en los derechos sociales por encima de los individuales, pero permitían un cambio más profundo: la expropiación de haciendas.

No era ésta la primera vez que los políticos bolivianos consideraban la reforma agraria. Por más de una década, Tristán Marof había estado promoviendo una redistribución radical de la tierra. En 1932, un influyente escritor, doctor en medicina, socialista y pacifista, vinculado a los estudiantes y el movimiento obrero, el senador Jaime Mendoza, había suplicado a la legislatura considerar una reforma agraria.[121] Aunque los presidentes Toro y Busch se oponían a la idea de una posible reforma agraria, en 1938 el ímpetu era notable: los delegados de la izquierda esperaban todos que el bloque socialista garantice la aprobación. A la larga, la convención no aprobó dichas propuestas. Pero la disputa instituyó un marco de referencia perdurable para la continuación del debate sobre el estatus de la propiedad individual y colectiva, la función social de la agricultura y la modernización de la comunidad indígena.

Durante la discusión, dos futuros líderes del MNR, Víctor Paz Estenssoro y Walter Guevara Arze, esbozaron planes distintos para el cambio. Paz respaldaba la subdivisión de las haciendas grandes e improductivas que no cumplían ninguna "función social"; decía que deberían ser expropiadas para que sean explotadas por los campesinos, particularmente por los excombatientes. Podrían formarse cooperativas para hacer más productivas esas parcelas, pero, además, Paz insistía en que la subdivisión era necesaria para detener la emigración de campesinos sin tierra, de Tarija (su región natal), Santa Cruz y el Beni.[122] Guevara Arze rechazaba la división de la tierra; más bien, respaldaba la total entrega de los latifundios improductivos a las comunidades indígenas. Él planteaba que la tierra en Cochabamba se encontraba ya tan dividida que la producción agrícola se había estancado; advertía también acerca de los riesgos de una mayor partición. El "régimen comunario indígena", sostenía Guevara Arze, era el modelo para la organización agrícola a gran escala y la única solución para Bolivia frente a su actual condición de Nación "semicolonial".[123] Efectivamente, él creía que la comunidad indígena era la gran ventaja de Bolivia sobre México y otros países. La destrucción de las grandes haciendas no tenía que conducir a la subdivisión: en Bolivia era posible pasarlas enteras a las comunidades indígenas.

120 Ibid., 5:264, 269; 2:545.
121 República de Bolivia, *Proyectos e Informes del H. Senado Nacional, Legislatura Ordinaria de 1932*, 211-14. Sobre Mendoza, ver Zulawski, "Hygiene and 'the Indian Problem,'" 121-122; Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano, 1933-1952*, 227.
122 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 2:525-32, 540-541.
123 Ibid., 5:267, 281, 212-288.

Al igual que muchos de los delegados que se oponían a la reforma agraria, Guevara Arze vinculaba la cuestión agraria con el concepto de la "raza". Bolivia era uno de los países "más raros" del mundo, afirmaba, en tanto poseía un vasto territorio que comprendía distintas zonas regionales y "razas casi antagónicas". Con todo, Guevara Arze insistió en que la débil constitución de la Nación –y la posibilidad de que ésta dejara de existir– no era a causa de la "raza". Condenó a los delegados que llamaban a los indígenas una "raza inferior" y decía que "ningún hombre culto {...} podrá admitir con ese criterio puro de que se habla en Alemania, la existencia de razas privilegiadas". También recordó a sus colegas que tales afirmaciones no podían ser probadas científicamente.[124] De todos modos, si bien descartaba el concepto de la raza, Guevara Arze mantuvo posiciones abiertamente discriminatorias: consideraba a los indígenas la causa del "retraso" de Bolivia. Bolivia tenía un "problema del indio", sostenía Guevara, pero era un problema económico y cultural que se resolvería "colocando al indio en situación de que pueda ponerse pantalón y zapatos". "Lo esencial es que el indio tenga tierras para hacer de él, {...} un individuo que se pueda vestir como nosotros". Había que "mejorar su condición de hombre" y convertirlo en un "elemento integral de la Nación".[125] Diez años antes, Tristán Marof, citando al escritor boliviano Pedro Kramer, había escrito que "la sociología boliviana estaba encomendada al sastre, el cual por medio de sus tijeras establecía las clases sociales, cortando las telas de sus trajes".[126] Pero, donde Marof veía el vestido como una imagen refleja de la jerarquía y opresión de clase, Guevara lo veía como una señal de deficiencia: no sólo la tierra sino la mejora social y cultural haría "hombres" de los indígenas. En pocas palabras, Guevara asociaba la nueva vestimenta con una visión de la modernización imbuida de una ideología de género que asociaba al consumo con la masculinidad.[127] Si Marof veía a la comunidad indígena como la base para un tipo diferente de modernidad, Guevara Arze insistía más bien en que la comunidad –su agricultura y sus hombres– necesitaba ser modernizada.

¿Dónde se encontraban, entonces, los antecedentes intelectuales del plan de Guevara Arze? En la sombra de sus comentarios sobre el semi-colonialismo, la nueva vestimenta y el concepto de "raza" rondaban alusiones a la revolución mexicana y su reforma agraria. En efecto, el acápite propuesto sobre el "Régimen

124 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 3:495, 669-672. Para la visión de Guevara sobre el concepto de la "raza", ver también Wálter Guevara Arze, "Manifiesto de Ayopaya". El delegado congresal y futuro miembro del PIR, Abelardo Villalpando, rechazó el concepto con argumentos similares (Abelardo Villalpando, "La cuestión del indio", 99).
125 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 3:495, 669-672; 5:277, 280.
126 Marof, *La tragedia del altiplano*, 69.
127 Ibid., 5:270, 277, 280. La visión de Guevara se parecía a las de los industrialistas ecuatorianos (Clark, "Race, 'Culture,' and Mestizaje", 205).

Agrario y el Campesinado" de la comisión se basaba claramente en el artículo 27 de la Constitución de México de 1917. Esa ley otorgaba al Estado el derecho a expropiar y distribuir la tierra, ya sea en forma de *ejidos* (un tipo de tenencia colectiva) o como parcelas pequeñas; aunque la ley mantenía los derechos a la propiedad privada, permitía al Estado delimitar su tamaño. El campesinado revolucionario en armas obligó a la Convención mexicana a aprobar este marco radical, pero la lógica intelectual detrás de la reforma provenía de la visión que tenía Andrés Molina Enríquez de los regímenes de propiedad como fases congruentes con las etapas de la evolución social.[128] Molina Enríquez admiraba al corporativismo hispánico y veía a la revolución de 1910 como una oportunidad de recuperar la sociedad corporativista del colonialismo español. En última instancia, él consideraba las leyes de la reforma mexicana de 1855-1861 como un intento "desastroso" por privar a las comunidades indígenas del reconocimiento jurídico necesario para su desarrollo y evolución.[129]

Guevara Arze y otros delegados podrían haber estado familiarizados con los puntos de vista de Molina a través de su conocimiento de los trabajos de Frank Tannenbaum sobre la revolución mexicana, los cuales replicaban la misma visión de la comunidad indígena que tenía Molina. En los años que precedieron a la Convención de 1938, el profesor de la Universidad de Columbia viajó a Bolivia a visitar la afamada escuela indigenista de Warisata. Tannenbaum fue entrevistado por periodistas bolivianos en agosto de 1938 y, aparentemente, ya conocía a algunos de los delegados a la Convención.[130] Cuando Guevara Arze lanzó su iniciativa por la reforma agraria, él contó acerca de una conversación o discurso que Tannenbaum había presentado en Bolivia. Guevara Arze recordó a sus compañeros delegados que el académico estadounidense "nos decía": "Los indios están aproximándose al mismo standar de vida de los blancos y mestizos, el día que comprendan su verdadera situación se rebelarán de modo sangriento pidiendo la reivindicación de sus tierras".[131]

Para Guevara Arze, la observación de Tannenbaum evocaba la sociedad todavía feudal y colonial de Bolivia, a la cual consideraba una imagen refleja de la estructura social de México antes de su reforma agraria. La "independencia",

128 Sobre el marco conceptual de Molina y su perdurable influencia, ver Kourí, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico"; Hale, "Frank Tannenbaum and the Mexican Revolution".

129 Hale, "Frank Tannenbaum and the Mexican Revolution", 242; Kourí, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico", 93, 98, 100-104. El político conservador boliviano Enrique Finot tenía una simpatía similar por el corporativismo español y las leyes proteccionistas. Finot consideraba dichas medidas particularmente importantes en un lugar como Bolivia, donde la "fusión de sangres no ha llegado a consumarse sino en pequeña escala". (Finot, *Sobre el problema del indio*, 18-19).

130 Elizardo Pérez, *Warisata*, 242-243.

131 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 5:281.

declaraba Guevara Arze, sólo podía alcanzarse a través de la revolución agraria. Sin embargo, en contraste con México, la revolución boliviana podía proceder sin derramamiento de sangre. ¿Por qué? Guevara Arze creía que esto se debía a que Bolivia poseía una estructura agraria única, naturalmente apropiada para la producción a gran escala: el "régimen comunario indígena".[132] Con anterioridad a los Incas, y diseñado para lidiar con tierra pobre e infértil, "el sentido comunitario indígena {...} [era] biológico en nuestro país", decía Guevara Arze. Era el producto natural de una topografía desafiante, y podía ser el corazón y pulso de una economía independiente. Mediante estos giros y vueltas, Guevara Arze pudo hacer del factor "demográfico" –es decir, del predominio de los indígenas– tanto "la causa del atraso de Bolivia" como la solución a su situación "semicolonial".[133] "Debemos hacer esto mediante la ley o vendrá por la fuerza"; y si no se daba ninguna revolución, Guevara afirmaba en tono ominoso, la Nación desaparecería.[134] Al igual que Andrés Molina Enríquez, Frank Tannenbaum identificaba la abolición de la comunidad indígena como la razón detrás de la revuelta agraria de 1910 en México. La conclusión era –y fue esto justamente lo que Guevara Arze sostenía– que la relegalización pacífica de la comunidad indígena evitaría la revolución en Bolivia.

Aunque hubiera muchos delegados que apoyaban el cambio, el debate carecía mayormente de referencias a la gente que luchaba por recuperar su tierra. De todos modos, algunas elocuentes excepciones revelan que la posición de aquellos que se oponían a la reforma agraria había sido endurecida por las demandas de las comunidades indígenas. Si la iniciativa para la reforma de la tierra era aprobada, advertía uno de aquellos delegados, no sólo 50 sino 50 000 campesinos se juntarían para reclamar todas las tierras de hacienda que rodeaban sus comunidades.[135] Los delegados pro-reforma también eran conscientes de las presiones indígenas, pero sus motivaciones diferían de las de su potencial electorado. Justo cuando la Convención se encontraba sesionando, la Comisión de Protección de Indígenas del Congreso recibió un cúmulo de peticiones de líderes de comunidades de diversas regiones, incluido Santos Marka T'ula. Los delegados socialistas Fernando Siñani y Félix Eguino Zaballa, miembros de ese comité, terminaron firmando en favor de dichos pedidos de deslindes, así como de la ya antigua demanda por una nueva "Revisita General de las Tierras de Origen" –es decir, una inspección general de los límites de las tierras comunales. El comité también respaldaba demandas específicas bastante parecidas a aquellas que los caciques apoderados habían interpuesto en la década de 1920: aprobó demandas respecto

132 Ibid., 5:281-282; 2:535.

133 Ibid., 2:533-535.

134 Ibid. 2:5-35, 534, 545; 3:285, 535-536; 5:212-288.

135 Ibid. 2:5-35, 534, 545; 3:285, 535-536; 5:212-288.

a encarcelamientos injustos, autorización de escuelas y trato abusivo por parte de recolectores de impuestos, corregidores y subprefectos.[136] Sin embargo, los argumentos de Guevara Arze a favor de la reforma agraria no se basaban en estas antiguas quejas. Más bien, su defensa se centraba en el contraste existente entre la inseguridad y abuso que afligían a los colonos endeudados versus la independencia alcanzada por los antiguos colonos que crearon los sindicatos de Cliza y Vacas.[137] Él auguraba una Nación de comunidades emprendedoras, inmersas en el mercado, pero manejadas, modernizadas y protegidas de la incertidumbre por el Estado. En resumen, la propuesta legislativa de proteger el derecho a las tierras comunales no validaba directamente las demandas indígenas. Era un medio para modernizar las comunidades indígenas y la economía, mientras se fortalecía al Estado.

Después de un prolongado debate, los delegados rechazaron la iniciativa de reforma agraria por una votación de 49 a 36.[138] La versión final del acápite –titulado "Del Campesinado"– contenía sólo tres cortos artículos. El artículo 165 declaraba que "el Estado reconoce y garantiza la existencia legal de las comunidades indígenas".[139] El artículo 166 afirmaba que la legislación indígena y agraria sería promulgada en atención a las características regionales diversas de la Nación. Y el artículo 167 indicaba que el Estado fomentaría la educación campesina mediante los "núcleos escolares indígenas". En consonancia con el nuevo énfasis en los derechos sociales, el acápite introdujo un cambio fundamental: revirtió la Ley de Exvinculación de 1874, la cual había abolido a la comunidad indígena. Sin embargo, la Constitución de 1938 proveía sólo una tibia garantía jurídica, sin una reparación por anteriores usurpaciones o protección ante invasiones futuras, y sin ningún reconocimiento de la autoridad política indígena. El artículo propuesto, concerniente a la inalienabilidad de la tierra comunal, no figuraba más. Si bien la Constitución de 1938 reconocía los derechos colectivos, en realidad, no llegó a desafiar el poder de los hacendados.

Conclusión

Como lo muestra la Convención de 1938, los populistas y militares socialistas de Bolivia –los de la "generación del Chaco"– defendieron ideas tanto nuevas como antiguas. Por un lado, la Guerra del Chaco llevó a los políticos reformistas a replantear la relación entre la sociedad y el Estado. Pues, si bien los

136 República de Bolivia, *Informes de Comisiones, H. Convención Nacional de 1938*, 25-26, 61-68, 96-99, 143-146, 251, 330-143.

137 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 5:228-229.

138 Los hacendados que se manifestaban frente al Congreso influyeron en el resultado (Whitehead, "Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform", 56).

139 Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 450.

cortos gobiernos de Toro y Busch no pudieron establecer nuevas instituciones o mecanismos normativos, estos gobiernos militares ofrecieron decretos esperanzadores e inéditas garantías constitucionales afincadas en el papel del Estado, como árbitro activo de los derechos y las responsabilidades, no sólo individuales sino también aquellas de carácter social. Los delegados a la Convención debatieron iniciativas progresistas de reforma agraria, ciudadanía e igualdad de los niños. La Constitución que terminaron por ratificar excluyó las iniciativas más radicales y terminó reflejando el programa moderado y centrado en lo urbano que promovían los socialistas militares. Pero un artículo clave tendría una significación crítica para las comunidades rurales. La Constitución liberal de 1880 había empezado su capítulo relativo a los "Derechos y Garantías" con un artículo que declaraba que: "La esclavitud no existe en Bolivia. Todo esclavo que pise el territorio boliviano es libre". La Constitución de 1938 reiteraba esta declaración de libertad, con una diferencia: la nueva Constitución no sólo declaraba la inexistencia de la esclavitud sino que prohibía los "trabajos personales". "No se reconoce ningún género de servidumbre y nadie podrá ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento".[140] El artículo no mencionaba explícitamente el pongueaje (servicio doméstico para un hacendado), pero no necesitaba hacerlo: las comunidades locales darían ese salto ellas mismas. Como veremos en el Capítulo 5, la Constitución y otras leyes de los socialistas militares proporcionaron a los colonos de hacienda un lenguaje poderoso con el cual hablar acerca de sus derechos como trabajadores.

Sin embargo, al igual que sus antecesores oligárquicos, los socialistas militares se aferraron a un supuesto "problema del indio": a la idea de que los indígenas eran un obstáculo para el progreso y la unidad de la Nación, y que, por tanto, necesitaban ser "rehabilitados". Aunque unos cuantos delegados defendieron el papel que las comunidades indígenas jugarían en el futuro agrario de la Nación y desestimaron el concepto supuestamente biológico de "razas" superiores e inferiores, la Convención de 1938 no repensó significativamente el lugar de los indígenas en la Nación. Algunos delegados hablaron en contra del prejuicio social asociado a los nacimientos "ilegítimos", pero la convención no abordó explícitamente los prejuicios de clase, género o raza; tampoco articuló garantías amplias de igualdad. Lo que movilizó el evento fue la unidad nacional y el fortalecimiento estatal.

Si bien los gobiernos de la posguerra del Chaco reiteraron el discurso oligárquico en lo que a la cuestión indígena se refiere, se diferenciaron claramente en su enfoque respecto al género y la familia. Los delegados a la convención denunciaron los perniciosos efectos de la guerra sobre las normas de género y la vida familiar, y vincularon la regulación de la familia con el poder estatal. Al igual que los indígenas, la familia devino el blanco de la intervención estatal. Con todo, en

140 Ibid., 390, 422.

las reflexiones de los legisladores, si bien el género se convirtió en un ámbito de preocupación política, no ocupó el mismo lugar que la etnicidad. Los delegados vieron la diversidad étnica como una causa de la derrota con el Paraguay y la consideraron un obstáculo a la unidad nacional. En el caso de las mujeres y la familia, era más bien la guerra la que debilitó a la familia y creó riesgos o amenazas para ella. Cuando la convención amplió los derechos sociales de las mujeres, quiso también restituir un orden moral y jerárquico de género, que muchos delegados creían había sido trastornado y puesto en riesgo por la guerra.

Con todas sus limitaciones, la Convención constitucional de 1938 reveló cosas que los movimientos sociales habían obligado a los políticos a decir públicamente.[141] Y brindó garantías importantes a mujeres, niños, trabajadores y campesinos. Aunque la Constitución retuvo la idea de la ciudadanía como un valor moral excluyente, brindó nuevos derechos sociales y, al menos, colocó sobre la mesa las ideas sobre la igualdad social.[142] Con todo, los nuevos derechos privilegiaban a grupos particulares por encima de otros. Aun si la pertenencia al sindicato o las tarjetas laborales no se convirtieron en requisito para los beneficios de seguridad social (como sucedió, por ejemplo, en el Brasil de Vargas), en última instancia, las protecciones sociales dependían del empleo en el sector formal.[143] Los campesinos, las empleadas domésticas y la multitud de personas empleadas en los sectores informales –muchas de ellas mujeres– no se beneficiarían de las nuevas disposiciones. Ciertamente, en todos los países de América Latina donde se aprobaron "constituciones sociales" en la primera mitad del siglo XX, hubo transacciones entre las preocupaciones por la fortaleza del Estado y aquellas por la reforma social.[144] Pero, la Convención constitucional de Bolivia difirió significativamente de otras asambleas semejantes en cuanto al momento de su realización, y fue esa diferencia la que inclinó el fiel de la balanza. Con una terrible crisis nacional a cuestas, las preocupaciones por el Estado y el vigor de la familia superaron las preocupaciones por la igualdad y el cambio social.

Algunos de los elementos más progresistas de la Constitución de 1938 continuaron siendo letra muerta hasta después de la revolución de 1952, cuando la legislación reglamentaria fue finalmente aprobada. Más aun, inicialmente, la propia Constitución enfrentó un futuro incierto. Bajo el clima de creciente radicalismo que siguió a la Asamblea de 1938, el presidente Busch suspendió temporalmente la Constitución, declaró fuera de la ley a las organizaciones

141 Lo mismo sucedió en la convención cubana. Louis Pérez, *Cuba*, 282; Whitney, *State and Revolution in Cuba*, 180.
142 Sobre los derechos sociales en otros países de América Latina, ver Grandin, *The Last Colonial Massacre*, 7, 197.
143 Sobre Brasil, ver Robert Levine, *Father of the Poor?*, 124.
144 Sobre México, ver Hale, "Political and Social Ideas", 294. Sobre las tendencias autoritarias del pensamiento corporativista, ver ibid., 293-299.

comunistas y anarquistas, y continuó con una serie de leyes sobre la moralidad en el gobierno. Pero, a pesar de este giro conservador, en mayo de 1939 Busch promulgó un código laboral progresista y, al mes siguiente, anunció un decreto radical que obligaba a los propietarios de minas a depositar en el Banco Central todos sus ingresos en divisas extranjeras. Antes de ser persuadido para no tomar esta medida, incluso amenazó a los propietarios que osaran incumplir los decretos con una confiscación total de sus bienes y la pena de muerte. Como resultado de estos golpes a la oligarquía del estaño, el fuerte apoyo de los trabajadores y su valerosa conducta en el Chaco –lo que le otorgaron un aura casi mítica– Busch se convirtió en un mártir de la izquierda después de su suicidio en agosto de 1939.[145] El presidente no dejó ninguna nota explicando su trágica acción. Tal vez se quitó la vida a los 35 años a consecuencia de una exasperación política y cierto sentido del deshonor: al no poder enfrentarse efectivamente con la oligarquía minera, Busch dejó incumplidos los ideales nacionalistas de los miles de jóvenes cuyo terrible sacrificio había presenciado en el Chaco.[146] Las circunstancias poco claras de su muerte no hicieron más que aumentar la fama del presidente. Los líderes indígenas que más tarde apelaron a las disposiciones de la Constitución de 1938 invocaban el nombre de Busch. En todo el campo se podían encontrar casas empobrecidas con el retrato del presidente (ver Imagen 6).[147]

A la larga, si bien las conclusiones de la Convención de 1938 no estuvieron directamente determinadas por las movilizaciones rurales de la época anterior a la guerra del Chaco, sin duda, esos movimientos influyeron en los regímenes socialistas militares y en los debates de la Convención. Además, proyectaron una sombra que podía crecer. La primera gran consecuencia de las leyes promulgadas por los socialistas militares fue algo no anticipado: la oleada de huelgas rurales a cuyo análisis nos abocamos a continuación.

145 Whitehead, "Bolivia since 1930", 524; Klein, *Bolivia*, 207-209; Dunkerley, "Political Suicide in Latin America", 33-34; Lora, *A History of the Bolivian Labour Movement*, 384 n. 6.
146 Dunkerley, "Political Suicide in Latin America", 31-34.
147 Guevara Arze, "Manifiesto de Ayopaya", 230.

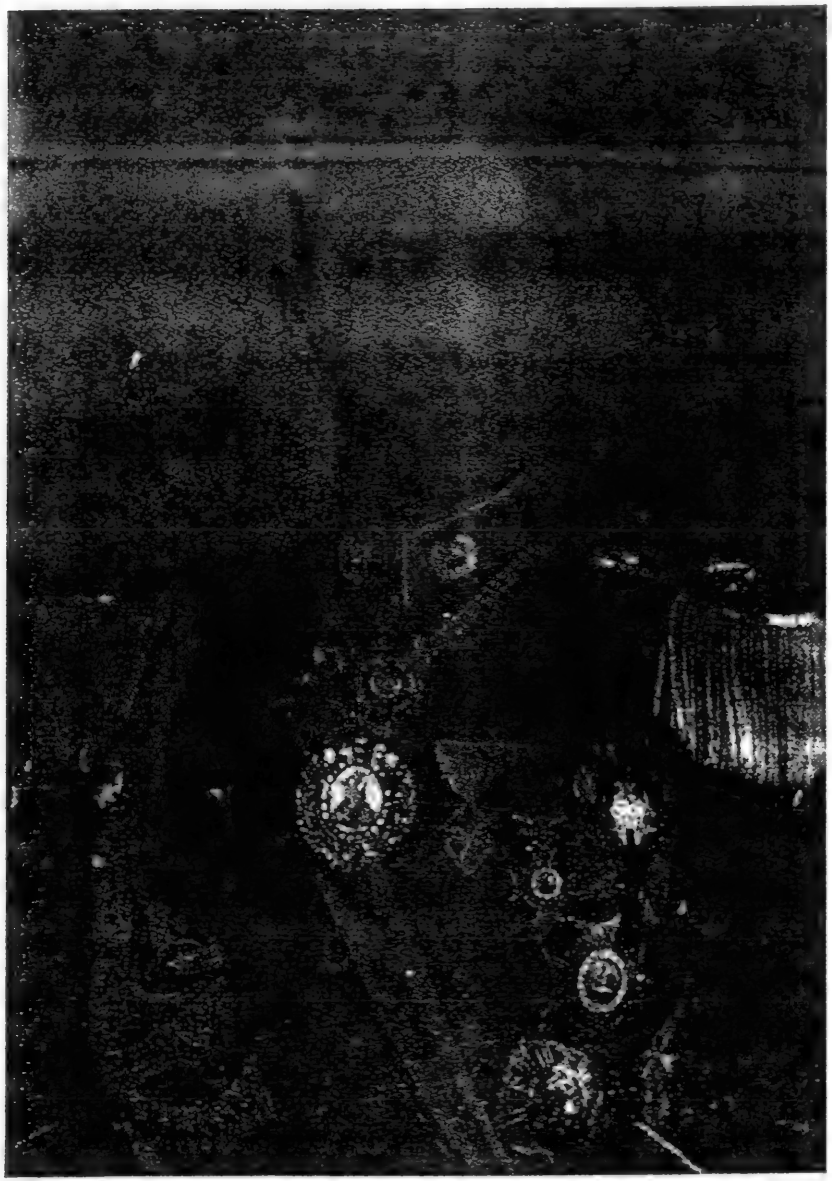


Imagen 6. El presidente Germán Busch, *circa* 1938. *Cortesía del Archivo de La Paz.*

CAPÍTULO 5

El campo revoltoso: En defensa de la tierra, los derechos laborales y la autonomía

En septiembre de 1942, los propietarios afiliados a la Sociedad Rural de Oruro enviaron una alarmante nota al presidente Enrique Peñaranda (1940-1943). Los miembros de esta asociación regional de terratenientes estaban asustados por el ciclo de paros laborales en el campo y las consecuentes carestías de alimentos. "A menos que el Gobierno arrest[ase] a los 'agitadores' entre los indígenas", decían ellos, "la situación termina[ría] por salirse fuera de control". Ellos también "tem[ían] la propagación del control comunal de las tierras por parte de comunidades indígenas, lo que {...} resultar[ía] en la pérdida de impuestos para el gobierno y una reducción de la producción agrícola en un momento en que el país esta[ba] intentando ser más autosuficiente en cuanto a los alimentos".[1] Para contener la agitación, el presidente Peñaranda prohibió a los sindicatos urbanos de extender sus organizaciones hasta incluir en ellas a los colonos de hacienda.[2] Pero las huelgas rurales persistirían después de la caída de Peñaranda y durante el gobierno de su sucesor, el coronel Gualberto Villarroel (1943-1946).

La agitación que galvanizó al país en los últimos años de 1930 y los primeros de 1940 tenía sus raíces en una profunda crisis del sistema de haciendas. Fue también producto de las políticas de los socialistas militares y del activismo rural de las organizaciones obreras urbanas, que volvieron a emerger después de la Guerra del Chaco. Poco después de que la Convención Nacional aprobara la Constitución de 1938 y la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (CSTB) convocara a su Segundo Congreso Nacional en 1939, una ola

1 USNA, RG 166, Box 43, "International Agreements-Labor, Bolivia 1942-1945".
2 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 89-90, 94-95.

de huelgas rurales cundió en los departamentos de Cochabamba y Oruro.[3] No por casualidad se trataba de dos regiones de expansión hacendaria, donde la sindicalización rural estaba significativamente adelantada y donde el contacto entre colonos y dirigentes laborales urbanos ya se había establecido.[4] Las autoridades de gobierno culparon a los "agitadores foráneos" por el torrente de rumores acerca del fin de la servidumbre en las haciendas y de la restitución de la tierra o la "comunidad". Pero tales historias adquirieron sentido, y se volvieron creíbles, sólo en el contexto de una creciente espiral de luchas locales respecto a las normas laborales, el acceso a la tierra, la autonomía económica y las leyes incumplidas de los socialistas militares.

En los años posteriores a la Guerra del Chaco, el surgimiento de las demandas de tierra y comunidad por parte de los colonos de hacienda complica los puntos de vista imperantes sobre la agitación rural. Generalmente, los trabajos de investigación sobre este período enfatizan un giro completo: de una resistencia indígena basada en las demandas comunitarias en los años anteriores a la guerra, a movimientos rurales centrados en las haciendas en los años posteriores a la guerra, los mismos que emergieron en conexión con los sindicatos campesinos, sindicatos mineros y proyectos políticos populistas de los años treinta y cuarenta.[5] Las disputas respecto a las obligaciones laborales y la servidumbre llegaron a ser muy visibles en los años de la posguerra del Chaco, y las haciendas fueron un escenario central de los disturbios. Pero, peso a ello, las demandas respecto a la tierra y la comunidad no disminuyeron en los años previos a la Revolución de 1952. Éstas siguieron siendo de importancia vital para la movilización rural; además, fueron planteadas no únicamente por los comunarios sino, también, por los colonos de hacienda. Así, más que ser un simple cambio de un proyecto o personaje a otro distinto –de la tierra al trabajo, o de indígena a campesino o trabajador rural– los movimientos rurales de la posguerra del Chaco combinaron a menudo la categoría "trabajador" con el término indígena. En suma, la identidad de clase se hizo más visible, pero no borró la etnicidad.

Incluso en Cochabamba, donde los sindicatos campesinos jugaron un papel central en las movilizaciones rurales de las décadas de 1930 y 1940, la etnicidad

3 Sobre la intensificación de las huelgas rurales, ver Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 93-100. Una crisis realmente nacional empezó a manifestarse sólo después de que Villarroel y el MNR llegaran al poder en 1943 (ver Capítulo 7).

4 Las huelgas de Oruro no han sido plenamente estudiadas. Las razones para el resurgimiento de las huelgas en Cochabamba se discuten con mayor detalle más adelante.

5 Ver, particularmente, Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 796. Aunque Albó enfatiza un claro desplazamiento, también señala que después de la guerra persistió algo de la resistencia basada en la comunidad (ver "From MNRistas to Kataristas to Katari", 381). Sobre la resistencia basada en la comunidad, ver también Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco".

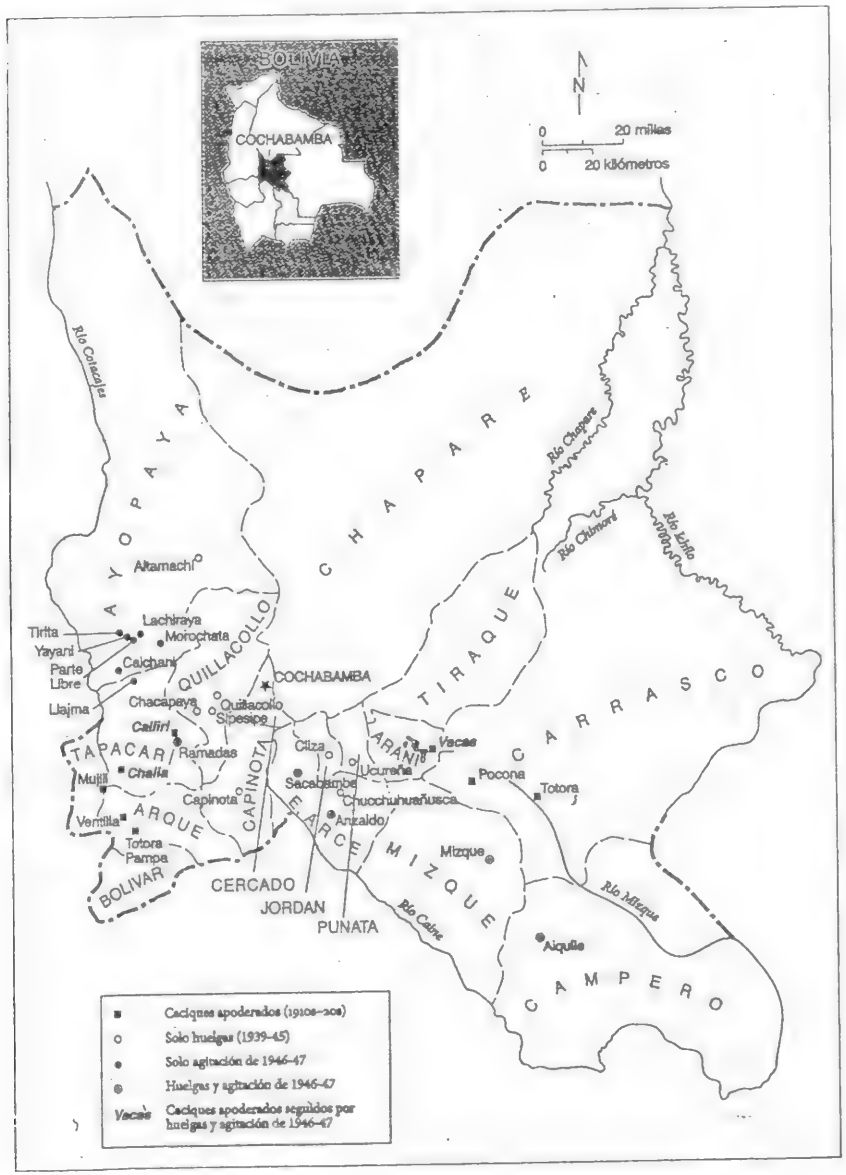
siguió siendo una fuerza política significativa. Los colonos de hacienda de los valles centrales de Cochabamba ocupan un papel preponderante en los estudios sobre el área rural posterior a la guerra del Chaco, puesto que ellos organizaron el primer sindicato campesino (en el pueblo de Ucureña) en 1936.[6] Pero, en estos mismos años, la movilización campesina se extendió más allá de los valles centrales de Cochabamba, y estuvo encabezada tanto por colonos como por comunarios de diferentes regiones del Departamento (ver Mapa 3). Una mirada minuciosa a la geografía más amplia del conflicto arroja un nuevo cuadro de las movilizaciones: los enfrentamientos con terratenientes, recaudadores de impuestos y autoridades estatales estuvieron influenciados no únicamente por el discurso obrerista de los socialistas militares y de las emergentes federaciones obreras, sino por las demandas comunales de las redes de caciques apoderados de la década de 1920.

De modo bastante parecido a lo que hicieron los líderes de los movimientos que los precedieron, la nueva generación de activistas rurales hizo llegar con avidez sus peticiones a las autoridades de gobierno. Pero, allí donde los caciques apoderados habían combinado el recurso a títulos coloniales con la atención al amparo y las garantías republicanas, a menudo los activistas de la posguerra del Chaco manifestaron sus demandas en un lenguaje de "libertad" y "derechos". Los colonos y comunarios solicitaban autorización para alquilar la tierra o demandaban una liberación de los impuestos y servicios obligatorios que los hacendados y las autoridades locales imponían a la "raza indígena". Para promover sus variadas demandas, a veces ellos citaban la Constitución de 1938 y otras leyes que habían sido promulgadas "a favor del campesino". Aunque habían sido reconocidos por leyes recientes, los agravios no fueron fácilmente rectificados, pues, si bien los regímenes de Toro y Busch afirmaron el derecho de los trabajadores rurales a organizarse, no redujeron el poder y la propiedad de los grandes hacendados. A la larga, los militares socialistas hicieron poco por mejorar las condiciones de trabajo en el área rural. Más bien, sus reformas desencadenaron un embrollo de conflictos sobre el estatus de la propiedad privada, los derechos de los trabajadores rurales y los poderes de la ley.[7]

6 Al respecto, el estudio principal es Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*.

7 Esta situación es prácticamente paralela a la de Guatemala, donde las reformas laborales desestabilizaron el área rural y encendieron disputas por la tierra, muchos años antes de que fuera anunciada la reforma agraria de Guatemala en 1952 (Cindy Forster, *The Time of Freedom*).

Mapa 3
Mapa de la agitación política en Cochabamba, 1939-1947, incluyendo las zonas donde antes operaron las redes de los caciques apoderados



El trabajo y la servidumbre en las haciendas de Cochabamba

La agitación rural de las décadas de 1930 y 1940 puso en evidencia aquello que los intelectuales reformistas y revolucionarios de Bolivia consideraban el carácter "feudal" de la hacienda. De hecho, los hacendados bolivianos dependían de un conjunto de servicios obligatorios particularmente severo, conocido como "colonaje". En los años posteriores a la Guerra del Chaco, a medida que las haciendas se volvían cada vez más orientadas hacia el mercado, las exigencias de un sistema de por sí arduo se multiplicaron.[8] Los hacendados de ciertas regiones del país violaban los arreglos consuetudinarios de larga data, intensificando las obligaciones de trabajo y servicios, y transfiriendo los impuestos a los colonos. Además, en muchos lugares, las autoridades locales imponían otras cargas a los colonos y comunarios, mediante un repertorio interminable de exacciones sobre cualquier cosa, desde la celebración de fiestas religiosas hasta la producción de chicha. Sin embargo, el poder terrateniente tampoco era ilimitado y los colonos no fueron meras víctimas de la opresión de la hacienda. A medida que las condiciones se deterioraban, los colonos de hacienda lucharon por recuperar sus formas de sustento ahora menguadas. Las muchas quejas que los colonos presentaban a las autoridades de gobierno revelan que los hacendados tenían que negociar con los colonos, incluso cuando imponían más onerosas condiciones de trabajo o servicio. Ya que el desconocimiento de los acuerdos laborales por parte de los hacendados ayudó a catalizar la agitación rural, las siguientes páginas describen brevemente el régimen laboral de hacienda en Cochabamba, una de las dos principales regiones de conflicto.

La clase terrateniente de Cochabamba estaba compuesta por hombres y mujeres cuyas propiedades variaban de tamaño, desde 400 hectáreas hasta inclusive 30 000.[9] El número de colonos que vivía en las propiedades también variaba significativamente, desde apenas una decena hasta más de 2 000.[10] En Cochabamba, las haciendas más extensas eran de propiedad de las elites que vivían en la capital departamental, quienes, a veces, también fungían como prefectos, alcaldes, concejales municipales, senadores o diputados congresales. Esta clase dominante

8 Jorge Dandler y Juan Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 336, 374. Concentrándose en Cochabamba, José Gordillo y Robert Jackson han considerado este proceso como una "refeudalización" de la hacienda ("Mestizaje y proceso de parcelación en la estructura agraria de Cochabamba"). Por su parte, Larson enfatiza, más bien, la dinámica global de la crisis del sistema haciendal, que, probablemente, obligó a los hacendados a negociar con sus colonos ("Casta y clase", 215). La tensión entre la autonomía campesina y la servidumbre de hacienda se discute con mayor detalle más adelante.

9 Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*. Una hectárea (10.000 metros cuadrados) es equivalente a 2,47 acres.

10 Qayum, Soux, y Barragán, *De terratenientes a amas de casa*, 30.

podía ejercer una influencia significativa en la designación de corregidores y otras autoridades provinciales y cantonales. Y, únicamente este más privilegiado grupo de terratenientes pertenecía a las Sociedades Rurales regionales que surgieron en Cochabamba y otros departamentos en la década de 1930, con el fin de promover estrategias productivas y proteger los derechos de propiedad de los terratenientes. En 1936, las varias organizaciones regionales se juntaron para fundar una asociación nacional, la Sociedad Rural Boliviana.[11]

En Cochabamba y otras regiones, los grandes hacendados mantenían el control de los colonos mediante varios rangos de administradores indígenas y no indígenas, a veces, con castigos severos y, otras, con sus propios gestos de paternalismo (ver Imagen 7).[12] Debido a que vivían en pueblos provinciales o en la capital departamental, la mayoría de los hacendados dejaban la administración de sus propiedades en manos de administradores no indígenas, quienes, con frecuencia, eran sus parientes; a veces, el administrador era la esposa del propietario.[13] Para ayudar a la organización del trabajo y la administración de justicia, los hacendados también designaban alcaldes, kurakas y jilakatas entre aquellos colonos que consideraban leales a sus personas. Estas autoridades indígenas supervisaban el trabajo agrícola, notificaban a los colonos para el trabajo y controlaban el cumplimiento de las obligaciones de servicio. A cambio, los supervisores indígenas recibían parcelas de usufructo más grandes y una exención del pongueaje y de otros deberes. Los mayordomos no indígenas cumplían funciones similares a las del jilakata, pero, eran remunerados o compensados con un porcentaje específico de la cosecha.[14] Aunque los hacendados delegaban muchas responsabilidades, algunos propietarios visitaban sus propiedades con relativa frecuencia y, en ocasiones, arbitraban los conflictos existentes entre los colonos o entre los colonos y los administradores. En Cochabamba, este estrecho contacto estuvo facilitado por el conocimiento que muchos hacendados tenían del quechua. Cierto aire de reciprocidad y cuidados paternales podía otorgar legitimidad a condiciones de trabajo extenuantes. En los días ordinarios, las haciendas proporcionaban regularmente una ración de comida y coca a los colonos (*sama y asanta*). En los momentos especiales del ciclo agrícola, el propietario también les proporcionaba chicha.[15]

11 Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 97, 100.
12 Ver ibid., 106-107; Langer, "Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas", 263-265; Rivera, "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano", 113-114.
13 Whitehead, "Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform", 26; Qayum, Soux, y Barragán, *De terratenientes a amas de casa*.
14 Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de Licenciatura), Apéndice 5 y 67-70.
15 Ibid., 99; Gustavo Rodríguez y Humberto Solares S., *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*.

Imagen 7: Colonos de hacienda con el terrateniente y su mayordomo, principios del siglo XX, La Paz. El terrateniente se encuentra en el extremo derecho de la imagen; probablemente, el mayordomo sería el hombre sentado en el centro. *Fot. Julio Cordero. Cortesía del Archivo de la Familia Cordero.*

Si bien las normas variaban de una propiedad a otra, las obligaciones laborales dependían de arreglos tradicionales, que eran bastante comunes en toda Bolivia. Por lo general, los colonos que vivían en las grandes haciendas recibían el derecho a usufructuar un pequeño terreno de subsistencia (*pegujal*) a cambio de trabajos en las propiedades de los hacendados y, a veces, también una renta, ya sea en efectivo o en especie (ver Imagen 8).[16] Los colonos también estaban obligados a realizar servicios. Éstos divergían de una hacienda a otra, pero, normalmente incluían el transporte de las cosechas a los mercados o molinos, la reparación de acequias de riego, el cuidado del ganado de los hacendados, el hilado, el *mukeo*, hacer recados o llevar mensajes (*cacha*), y cumplir turnos de servicio doméstico (*pongueaje* para los hombres, *mitanaje* para las mujeres).[17] Los turnos rotativos

16 Las mejores tierras de la hacienda, la demesne, eran cultivadas por y para el hacendado. Las parcelas de usufructo de los colonos variaban de magnitud en función al tamaño de la familia, el tamaño de la hacienda y el número de colonos. En Cochabamba, la parcela era a veces llamada un *arriendo*, *jap'ina*, o *jappi*. En otras regiones, se utilizaban los términos de *sayaña*, *huasipungo*, *melga*, o *arriendo*. Lagos, *Autonomy and Power*, 28-29; Qayum *et al.*, *De terratenientes a amas de casa*, 29; Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*; Jackson, "Evolución y persistencia del colonaje en las haciendas de Cochabamba", 146.
17 El *muko*, la materia prima del fermento para la chicha tradicional, es maíz molido salivado. Para los servicios en propiedades específicas, ver Gordillo y Jackson, "Mestizaje y proceso de parcelación en la estructura agraria de Cochabamba"; Jackson, "Evolución y persistencia del colonaje en las haciendas de Cochabamba"; Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de Licenciatura), 58-62, 73-74.

de trabajo doméstico obligaban a los colonos a trasladarse temporalmente a la casa del hacendado por períodos de aproximadamente una semana. A menudo, cuando necesitaban cumplir las obligaciones de pongueaje en la residencia urbana del propietario, los colonos tenían que viajar largas distancias a pie, llevando consigo toda la comida que consumirían durante la semana de servicio. Hablando técnicamente, el mitanaje correspondía a las *huarmisapas*: éste es un término quechua para mujeres solteras y viudas que pagaban la renta de una choza y una pequeña parcela proporcionando servicios domésticos o pastoreando los ganados del hacendado. Muchos propietarios –particularmente en Cochabamba– también obligaban a la esposa, hijas o hermanas del colono a realizar servicios de mitanaje.[18] Allí donde la cantidad total de colonos era escasa, el turno del pongueaje se repetía con tanta frecuencia que los costos a la producción agrícola propia eran, para los colonos, cuantiosos.[19]

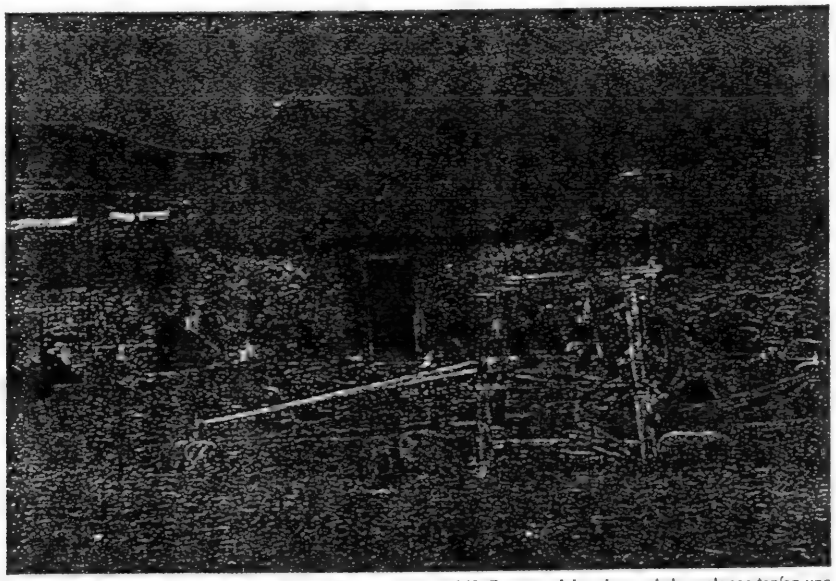


Imagen 8: Choza de una familia de colonos, altiplano paceño, 1943. En general, las chozas de los colonos tenían una única habitación, eran de adobe y con techos de paja brava. *Fot. Julien Bryan. Cortesía del Archivo de Cine Julien Bryan.*

18 "Primer Congreso, Principales Ponencias", 4, 6. In USNA, RG 59, 824.401/7-1845.
19 Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*, 38, 161; "Primer Congreso, Principales Ponencias", 3, 7; Lagos, *Autonomy and Power*, 28-29.

En la posguerra del Chaco, las cargas del pongueaje ocuparon un lugar especial en los debates sobre la hacienda. En el siglo XIX, los políticos e intelectuales bolivianos rara vez utilizaban los términos de *pongo* y *pongueaje*. Estas palabras se volvieron corrientes a principios del siglo XX, a medida que empezaban a circular las críticas reformistas y revolucionarias a la gran propiedad. "Pongo" se deriva del término quechua *punkurina* o *punku puerta* (portero); se utilizaba para designar a la persona que realizaba este servicio ya que el pongo dormía en la entrada de la casa del hacendado, en un lugar normalmente reservado para el perro.[20] No sorprende que los políticos progresistas de los años de la posguerra del Chaco tomaran al pongo para ejemplificar la miseria de la servidumbre en las haciendas así como el atraso de la nación y su perdurable colonialismo.[21]

En realidad, el pongueaje era sólo una de las muchas obligaciones laborales y de servicios que pesaba sobre los hogares campesinos. Los colonos de hacienda no sólo tenían que realizar labores agrícolas sino que también se les exigía que utilizaran sus propias herramientas, abono, bueyes, arados y burros para cumplirlas. Y puesto que los derechos de usufructo no incluían el acceso a los pastizales, los colonos tenían que pagar un derecho en especie (*herbaje*) para poder pastear su propio ganado. Por último, para mostrar su "agradecimiento" por los derechos de uso, los colonos tenían la costumbre de ofrecer al hacendado "obsequios" en forma de huevos, lana, gallinas, leña, abono o sacos para el transporte de productos. Cuando los colonos no cumplían con el trabajo requerido, los propietarios o administradores los castigaban confiscando ropa o herramientas, que únicamente les devolvían cuando el trabajo había sido doblemente cumplido. Los hacendados con muchas propiedades castigaban aún más a los trabajadores desobedientes, haciéndoles trabajar en fincas alejadas de la propiedad donde vivían.[22]

Generalmente, los colonos de hacienda distribuían estas múltiples cargas entre los miembros de sus hogares. Para obtener ayuda, recurrían también a los *arrimantes*, hombres y mujeres sin tierra –a menudo, miembros de la familia extendida– quienes daban cuenta de sus obligaciones directamente al colono. Aunque la división del trabajo no era rígida, eran los hombres los que se comprometían de modo más directo en las labores agrícolas, particularmente, en la labranza (ver Imagen 9). Las mujeres compartían el trabajo en los campos, pero sus quehaceres más importantes eran el trabajo doméstico, el hilado de la lana, y el cuidado de las ovejas y otros animales pequeños. Podían también verse obligadas a tejer los sacos que sus esposos y padres utilizaban para transportar los productos del propietario

20 *Pregón*, 8 de junio de 1945.
21 Lo mismo se aplica a *colono* y *colonaje*, cuyo más amplio y corriente uso recién se arraiga a fines del siglo XIX y principios del XX. En la época colonial, los arrendatarios al servicio de la hacienda eran normalmente llamados *arrenderos* (Larson, *Cochabamba*, 384-385 y 384 n. 75).
22 "Primer Congreso, Principales Ponencias", 5; Lagos, *Autonomy and Power*, 28-29.

al mercado.[23] Además, las mujeres desempeñaban un papel clave en la fabricación de *muko*, el ingrediente principal de la chicha; esta era una tarea fundamental en las haciendas de Cochabamba.[24] Con frecuencia, las *colonas* se juntaban con los niños y ancianos para hacer muko en las últimas horas de la noche.[25]

Imagen 9: Cosecha de maíz, Cochabamba, 1943. *Fot. Julien Bryan. Cortesía del Archivo de Cine Julien Bryan.*

En Cochabamba, el *mukeo* ocupaba un lugar protagónico en el régimen laboral de hacienda, debido a que la chicha de maíz era el principal producto elaborado de la región. Esta industria había sido importante para la economía regional desde los tiempos coloniales, pero, a principios del siglo XX, se volvió el principal producto comercial de Cochabamba. Y en mayor o menor medida, la popular bebida involucraba a casi todo lugar y persona en la región. Las provincias de Cercado, Cliza, Punata y Quillacollo del Valle Central, especializadas en el cultivo del maíz, se

23 Bruce Dorsey, "A Case Study of Ex-Hacienda Toralapa in the Tiraque Region of the Upper Cochabamba Valley", 15.

24 El *muko de boca* de mayor calidad se hacía masticando maíz triturado y presionándolo contra el paladar; una vez saturado de saliva, se hacían secar al sol en pequeños moldes en forma de paladar. Una manera más simple y sencilla, llamada *buiñapo*, se producía con maíz molido humedecido, que se ponía a un lado hasta que germine (Olen Leonard, *Canton Chullpas*, 44-48).

25 Leonard, *Canton Chullpas*, 46. Sobre las cargas del *mukeo*, ver Fermín Vallejos, *Tata Fermín*, 19; Juan Félix Arias, "La política y sus modelos en la relación con el Estado boliviano", 66.

constituyeron en el centro de la industria de chicha en Cochabamba; la producción conjunta de estas provincias representaba dos tercios del total de muko y chicha (ver Mapa 3). Además, la chicha era producida y consumida en prácticamente todo el Departamento.[26] En las provincias de tierras altas, donde la papa reinaba sin rival, los hacendados intentaron también beneficiarse con el lucrativo negocio de la chicha, aun si ellos mismos no cultivaban maíz en sus tierras. Los hacendados de estas provincias compraban maíz, lo enviaban a los molinos locales para transformarlo en harina, la que era distribuida entre sus colonos para el mukeo y, luego, vendían el muko a las chicheras. Una parte del muko era incluso exportado a otros departamentos.[27] Con la mira en los ingresos por impuestos, durante las primeras décadas del siglo las autoridades departamentales planeaban incrementar la producción de chicha y promover industrias afines. Una de esas autoridades comentaba sobre los vínculos redituables de la chicha tanto con el comercio de leña como con la crianza de chanchos, puesto que se sabía que muchas chicheras engordaban a los cerdos con los residuos de la elaboración de chicha. En "países más civilizados", se lamentaba esta autoridad, los capitalistas habrían "atendida con esmero" tan enorme "fuente de riqueza", pero el cerdo boliviano estaba destinado a permanecer por "siempre en manos de nuestros fabricantes de chicha".[28]

Las chicheras que hacían pasar vergüenza a los potenciales capitalistas eran mujeres empresarias que controlaban casi todas las fases de esta industria. También poseían tierras, casas y ganado, además de contar con un poder considerable como prestamistas.[29] El éxito de la chichera se basaba en su capacidad para administrar un complejo e intenso proceso de elaboración, que no sólo requería mano de obra sino, también, costosos utensilios, alta precisión y mucho cuidado (ver Imagen 10).[30]

En coyunturas particulares, las colonas de hacienda también participaban lucrativamente en el multifacético proceso de producción de chicha, como *mukeras* que producían pequeños excedentes de muko directamente para las chicheras.[31]

26 Rodríguez y Solares, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*; Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*, 11. En 1900, Cliza era un cantón en la provincia de Tarata; en 1945, se convirtió en la capital de la recientemente creada provincia de Germán Jordán.

27 Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de Lic.), 94-95; Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 34.

28 AHPC, Correspondencia, Colonización y Agricultura, 1906–1908, 88.

29 Rodríguez y Solares, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*.

30 Sobre el proceso de producción, ver Leonard, *Canton Chullpas*, 44-48. Para tener una idea de los utensilios utilizados y de su valor social, ver los testamentos de principios del siglo XX en el Archivo del Juzgado de Partido de Cliza. El registro de chicheras identificadas en Punata, en 1918, da una buena idea de la escala de la industria en el área rural (Archivo Municipal de Punata).

31 Sobre los productores de *muko* auto-empleados, ver Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto de Cochabamba"; Rafael Reyeros, *El pongueaje*, 179-182; Gordillo y Jackson, "Mestizaje y proceso de parcelación en la estructura agraria de Cochabamba".

Sin embargo, no existe evidencia de que las colonas de hacienda hicieran y vendieran su propia chicha.[32] Junto a la persistencia de las relaciones de servidumbre, la economía de la chicha creó bolsones de oportunidad, pero estas estaban entrelazadas con obligaciones. En muchas propiedades, el conjunto de obligaciones de los colonos se incrementó más aún, a medida que los hacendados buscaban beneficiarse del mercado del muko.[33] No obstante, los hacendados a veces retiraban otra obligación cuando requerían mukeo, o incluso pagaban a los colonos por una parte de la adjudicación de muko.[34] La economía expandida de la chicha en Cochabamba en las décadas de 1930 y 1940 fue un elemento clave detrás de la intensificación de las cargas a los colonos, pero esa misma economía puso al descubierto la autonomía de los colonos y los límites del poder terrateniente.

Imagen 10: Molienda de maíz, Cochabamba, 1943. *Fot. Julien Bryan. Cortesía del Archivo de Cine Julien Bryan.*

Aunque la servidumbre en las haciendas se mantuvo en Cochabamba hasta la revolución de 1952, su evolución sufrió recorridos sub-regionales distintos. A fines del siglo XIX y comienzos del XX, en los valles centrales del Departamento,

32 Sobre las relaciones entre chicheras y *mukeras*, ver AJIC, Juicio Verbal Civil presentado al Alcalde Parroquial, P. V. vs. L. Z., 1887; AJIC, Al Alcalde Parroquial, 1885.

33 Larson, "Casta y clase", 214-215; Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 34 n. 3.

34 Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de Licenciatura), 55-56, 72, 100, 114, 229-230.

la gran propiedad cedió su lugar a pequeñas propiedades, pero lo hizo sin la extinción total de la hacienda. En las provincias de tierras altas, las haciendas más bien siguieron siendo la forma dominante de tenencia de la tierra hasta la reforma agraria de 1953. En 1916, por tomar una fecha, las provincias donde predominaban las grandes propiedades –Ayopaya, Tapacarí, Arque y Mizque– tenían registrados, en conjunto, a 19.174 colonos, mientras que las provincias vallunas de Cercado y Cliza, donde la pequeña propiedad estaba más extendida, tenían registrados menos de la mitad de esa cifra.[35] Aun así, las grandes propiedades en las provincias de tierras altas también empezaron a mostrar señales de debilidad a principios del siglo XX. Los hacendados abrumados por hipotecas vendieron extensiones considerables de tierra, arrendaron propiedades enteras a terceros, o vieron reducidas sus tierras por las costumbres de partición de la herencia. Algunas haciendas extensas sobrevivieron en todo el Departamento, pero incluso en provincias de tierras altas las grandes propiedades empezaron a entremezclarse con propiedades medianas.[36]

Al mismo tiempo, aunque continuaban dependiendo del colonaje, los propietarios de hacienda tendían a incorporar, cada vez más, otros tipos de trabajadores. Durante la primera parte del siglo XX, los hacendados empezaron a combinar el colonaje con la *compañía* o *aparcería*; este fue el caso, sobre todo, en los valles centrales de Cochabamba. Para los propietarios, la aparcería transfería al campesinado los costos de producción y los riesgos. Para los campesinos, permitía la producción de mayores excedentes para el mercado, pero lo hacía sin exonerarlos necesariamente de la servidumbre típica del colonaje.[37] Un tercer grupo, conocido como el de los *arrenderos*, también trabajaba en las haciendas: estos eran colonos que arrendaban terrenos de los vecinos de pueblo, terrenos que utilizaban para complementar los pegujales que ya usufructuaban. En momentos de mayor necesidad laboral o para tareas que requerían un gran contingente de mano de obra, los hacendados también contrataban *labradores* o *jornaleros*. Algunos de estos trabajadores eran colonos a los que, por trabajos adicionales, se les pagaba el mismo jornal –o a la mitad del jornal– pagado a los trabajadores asalariados. El

35 Gordillo y Jackson, "Mestizaje y proceso de parcelación en la estructura agraria de Cochabamba", 34. Sobre la expansión de la pequeña propiedad en los valles centrales de Cochabamba, ver Larson, *Cochabamba*; Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*; Rodríguez, "Entre reformas y contrareformas".

36 Lagos, *Autonomy and Power*, 29-30; Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*, 181–182, 194, 149 (Cuadro 4.6).

37 Jackson, *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia*, 163–164; Reyeros, *El ponguezje*, 224-226. Por lo general, los propietarios suministraban una parte de la semilla y recibían, por lo menos, la mitad de la cosecha. Aunque los campesinos que trabajaban en compañía estaban obligados a prestar algunos de los mismos servicios al hacendado, no tenían tantas cargas como los colonos (Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto", tesis de Licenciatura, 219).

trabajo pagado constituía así otra obligación con el hacendado y se podía imponer de modo unilateral.[38] Por último, aunque generalmente los hacendados arrendaban y vendían los colonos junto con su propiedad y, algunas veces, incluso los arrendaban a terceros, los colonos no estaban estrictamente ligados a la hacienda; particularmente en el Departamento de Cochabamba, sus vidas estaban definidas por un movimiento permanente. Entre los muchos "vagabundos" que poblaban el área rural a principios del siglo XX, algunos eran líderes respetados localmente, que habían sido desalojados por los terratenientes, otros eran arrimantes que habían sido expulsados por los colonos. Muchos más eran gente que escapaba de los hacendados abusivos: se trasladaban de una hacienda a otra, o migraban a las minas o las ciudades en busca de trabajo.[39] Por ejemplo, en la Finca de Totorani, un grupo de colonos ya había abandonado la finca cuando otro contingente les recordaba a los propietarios que "no se puede obligar a nadie contra su voluntad". Ellos declaraban su "firme resolución de dejar la propiedad y retirarnos a donde nos traten bien humanamente".[40]

Desde la perspectiva de Cochabamba en su conjunto, resulta imposible afirmar que, después de la Guerra del Chaco, una tendencia u otra –una creciente autonomía campesina o una intensificada opresión laboral– haya tomado la delantera. Pues, si bien el sistema de colonaje era particularmente severo en las tierras altas, algunos hacendados en esas regiones se comprometieron en tratos de arrendamientos y aparcerías con colonos y comunarios recientemente desalojados, tal como los hacendados en los valles bajos. Lo inverso era también cierto: inclusive allí –en los valles centrales– donde la hacienda entró en crisis de un modo más evidente, el latifundio y el trabajo servil continuaban teniendo un peso considerable. De hecho, con frecuencia los colonos que compraban sus propias parcelas de tierra no por ello dejaban sus parcelas en usufructo y, así, continuaban debiendo servicios al hacendado.[41]

38 Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de Licenciatura), 71-72, 75, 104-105; Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, 48; Richard Patch, "Social Implications of the Bolivian Agrarian Reform", 90–93; Whitehead, "Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform", 20-21.

39 Lagos, *Autonomy and Power*, 28-31; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 160-166; Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 34-35.

40 AHPC, Exp., Pacci, Finca de Totorani, representando a los colonos, 1941. La evidencia sugiere que la movilidad de los trabajadores rurales se incrementó después de la guerra del Chaco. Las razones no son totalmente claras, pero, como se discute más adelante, la escasez de mano de obra fue probablemente una de las causas.

41 Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, especialmente, 165-166; Lagos, *Autonomy and Power*, 28-32. Para una descripción de las transacciones entre hacendados y los colonos que les compraban parcelas, ver Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de Licenciatura), 118.

En última instancia, lo que definía los sistemas de tenencia y de trabajo en la región de Cochabamba era la tensión entre autonomía y servidumbre. Más que una marcada división entre valles y altiplano, era dicha tensión la que caracterizaba a las relaciones laborales dentro de las sub-regiones y, a veces, incluso dentro de una misma propiedad. Como lo revelan las múltiples disputas que se analizan más adelante, los hacendados de toda la región se encontraron obligados a negociar con los colonos. De hecho, la evidencia sugiere que, en algunos casos, los hacendados impusieron deberes más onerosos, precisamente por la necesidad de compensar la disminución de sus propios patrimonios y control.

En respuesta a las condiciones en deterioro, en buena parte de la región, los colonos de hacienda protestaron contra el pongueaje, los "servicios forzados" y el tratamiento de esclavos que se les dispensaba.[42] Pero sus demandas revelan también el espacio político y económico que los colonos habían abierto dentro de la hacienda –y más allá de ella. La sola obligación de transportar los productos del hacendado hasta los mercados o molinos podía vincular a los colonos a un mundo más amplio.[43] Los colonos no necesariamente estaban confinados dentro de una propiedad cerrada o autosuficiente, como se piensa a menudo. Aun allí donde la hacienda estaba más atrincherada, los colonos habían empezado a poner en duda la legitimidad de las normas laborales rígidas y, a veces, incluso el derecho de los hacendados a poseer la tierra.[44]

La injusticia en las haciendas

No era casual que la agitación en las haciendas se incrementara en los años que siguieron a la Gran Depresión, la misma que asestó un fuerte golpe a la economía boliviana, dependiente de minería del estaño. A principios del siglo XX, el estaño reemplazó a la plata como el producto básico de exportación de Bolivia. En la década de 1920, los ingresos del estaño representaban más del 72% del total de los ingresos por exportaciones del país. La disminución de los precios a nivel mundial y los menguantes niveles de producción que siguieron a la crisis de 1929 precipitaron una estrepitosa caída de la economía del estaño. Los miles de mineros que se unieron a las filas de los desocupados fueron los que tuvieron que soportar las mayores penurias, aunque también sufrieron los propietarios de

42 AJIC, Nogales vs. Angulo *et al.*, Toco-Molino, 1939; AJIC, Ugarte, Ad Perpetuam, Lobo Rancho, 1941.

43 Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (tesis de Licenciatura), 121.

44 Esto tiene un paralelo con la parte occidental de El Salvador en los años previos al levantamiento de 1932 (ver Jeffrey Gould y Aldo Lauria-Santiago, "'They Call Us Thieves and Steal Our Wage,'" 234).

pequeños negocios, los comerciantes y los empleados públicos. En Cochabamba, la crisis provocó bajas en la clase terrateniente: cuando los centros mineros entraron en crisis, los hacendados vieron desvanecerse a uno de sus principales mercados agrícolas.[45] Y, puesto que un número desproporcionado de trabajadores mineros provenía de Cochabamba, los despidos añadieron otro elemento de fricción a esta región. Algunos otros, que se habían ido de Cochabamba al norte de Chile durante el auge del salitre a fines del siglo XIX, también se vieron repentinamente devueltos a sus lugares de origen.[46]

En los valles centrales de Cochabamba, que ya tenían un gran densidad poblacional, el retorno de los emigrantes aumentó la presión sobre la tierra y otros recursos, en un momento de elevada inseguridad. La dinámica era diferente en las regiones de tierras altas del Departamento, donde los terratenientes debían enfrentar desde siempre la escasez de mano de obra. Esta escasez probablemente empeoró después de la Guerra del Chaco. Y, puesto que el grueso de las fatalidades bolivianas fueron campesinos, la oferta de mano de obra disminuyó automáticamente en algunos lugares del área rural. Más aún, muchos excombatientes no volvieron a sus domicilios rurales sino que emigraron a las ciudades. La persecución y castigo a los evasores de la conscripción por parte del gobierno pudo haber aumentado la escasez de mano de obra, como observó el director de una escuela rural.[47] Las características peculiares de esta crisis económica regional imprimieron su sello a la ola creciente de conflictos en las haciendas, tanto en las provincias del altiplano como de los valles.

Otra causa de las cargas que los colonos soportaban –y de las protestas que emprendían– fue el intento de aliviar la crisis en la provisión de alimentos por parte de los gobiernos de la posguerra. La situación era particularmente crítica en los centros urbanos que estaban inundados de nuevos inmigrantes. Ya en la década de 1920, el país dependía fuertemente de los alimentos importados e, inicialmente, los primeros gobiernos de la posguerra del Chaco no intentaron reducir esta dependencia.[48] Al contrario, los líderes de los gobiernos militares socialistas continuaron promoviendo las importaciones mientras se esforzaban por controlar el costo de los artículos básicos. Crearon tiendas estatales para vender alimentos a precios controlados, y subvencionaron el costo de bienes básicos importados mediante un gravamen efectivo a los propietarios de minas a través de un impuesto encubierto.[49]

45 Whitehead, "Bolivia since 1930", 514-515.
46 Larson, *Cochabamba*, 317-18; Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 774; Rodríguez y Solares, *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*, 46-48.
47 Claure, *Una escuela rural en Vacas*, 89-90.
48 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 164, 396; United Nations, *Report of the United Nations Mission of Technical Assistance to Bolivia*, 54.
49 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 241; Richard Thorn, "The Economic Transformation", 182.

Los regímenes militares conservadores que sucedieron a Toro y Busch se alejaron de la regulación estatal del consumo y de la distribución, enfatizando el incremento de la producción de alimentos. En consonancia con la Constitución de 1938, estos gobiernos presionaron a los hacendados para que sus propiedades cumplieran una "función social" y aumentaran su producción agrícola. Un decreto de septiembre de 1939, promulgado por el gobierno interino del general Carlos Quintanilla, estableció medidas para elevar la productividad. El decreto alentaba a los agricultores a utilizar fertilizantes y, así, eliminar la necesidad de dejar la tierra en descanso; también exigía a los agricultores el incremento del cultivo de productos específicos en zonas apropiadas, y obligaba a todos los hacendados a registrarse y presentar tres veces al año al Ministerio de Agricultura una detallada información sobre su producción. En compensación, el ministerio les prometía fertilizantes, maquinaria y semillas a precio de costo. Se ofrecía premios en dinero y especie como incentivos; por otra parte, los propietarios que no incrementaran su producción pagarían multas.[50] Igualmente, después de asumir el poder en 1940, el general Peñaranda promovió una modernización económica vía la autosuficiencia agrícola, como parte de su plan de "Resurgimiento Nacional".[51]

No hay evidencia de que los insumos prometidos hubiesen llegado alguna vez a las haciendas. Antes bien, los hacendados buscaron elevar la producción incrementando las exigencias laborales y reduciendo el tamaño de los pegujales de los colonos. Y no solamente ampliaron los cultivos utilizando una mayor extensión de terrenos, sino que monopolizaron las mejores tierras para la producción de hacienda, dejando a los colonos los terrenos menos fértiles.[52] Estas prácticas recortaban el sustento y la seguridad de los campesinos; en algunos casos, reducían también el tiempo y espacio disponibles para producir pequeños excedentes para el mercado.[53]

En efecto, la abundante documentación de Cochabamba muestra que los colonos, comunarios y ex comunarios no sólo resistieron las obligaciones laborales sino también litigaron su disminuido acceso a la tierra y su decreciente autonomía económica. Uno de estos conjuntos de demandas giraba en torno al tiempo que los colonos necesitaban para trabajar sus propios pegujales. Por ejemplo, en 1941, los peones de la Finca de Totorani (Ayopaya) se quejaron de la imposibilidad de "trabajar nuestros pegujales", puesto que se les exigía "trabajar [en la hacienda] durante toda la semana". "No existe horario de trabajo de ninguna clase y tanto de

50 República de Bolivia, *Anuario Administrativo, 1939*, 2:444-46; Carmenza Gallo, *Taxes and State Power*, 97-118.
51 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 335.
52 Según el vicecónsul de EE UU, ésta era una queja común en las haciendas. USNA, RG 84, Cochabamba Consulate, General Records, 1945, Vol. V, Box 9.
53 ACSJC, AG #774, 2PP, Tapacarí, 1939, 3rd set, fols. 121v-122.

noche como de día, prestamos nuestros servicios coercitivamente", decían ellos.[54] Objetaban estar forzados a trabajar desde las 6 de la mañana hasta después de las 6 de la tarde. También se quejaban de que los jilakatas y mayordomos obligaran a trabajar a mujeres y niños tanto como a los hombres, sin dejar ningún tiempo disponible para que alguien pudiera atender los pegujales de los colonos y pastear sus ovejas. Por su parte, en Tacorama (cerca de Ramadas, Tapacarí), donde los colonos disfrutaban del acceso a tierras de bosque, una disputa giraba en torno al intento de los hacendados por impedir que unos colonos contraten a otros colonos para cumplir las obligaciones en su propia hacienda. Sin esta forma de subcontratación, protestaba el primer grupo, ellos no podrían seguir emprendiendo un negocio de carbón.[55]

Los hacendados no solo gravaban a los colonos con obligaciones laborales sino también con una multitud de impuestos. Durante las primeras décadas del siglo XX, las autoridades de gobierno habían empezado a implementar el catastro para todos los hacendados, o sea, el impuesto a la tierra facturado semi-anualmente, en correspondencia con el ingreso anual de una propiedad. En vez de pagar el impuesto ellos mismos, muchos hacendados transferían su costo a los colonos. Como si esto no fuera suficiente, los municipios –que a menudo eran controlados por los hacendados– recaudaban tasas sobre el consumo de bienes producidos localmente. Tales impuestos municipales requerían la aprobación del Senado, pero esto era rara vez denegado. La cantidad de impuestos locales asumió una carga desproporcionada para los productores y consumidores pequeños; a diferencia de los hacendados, estos grupos rara vez conseguían congraciarse con la autoridad para obtener exoneraciones.[56] En Cochabamba, las exacciones se concentraban en la chicha y el muko, gravando así a las chicheras que controlaban la producción y distribución de la chicha. Pero las mismas tasas también afectaban a los colonos y comunarios que fabricaban la chicha para su propio consumo, especialmente en ocasión de las fiestas.[57] Si tales formas de producción eran o no pasibles al pago de impuestos fue una cuestión muy disputada en la región de Cochabamba. En Tapacarí, en una fecha tan temprana como 1938, dos "indígenas" asesorados por

54 AHPC, Exp., Pacci, representando a los colonos, Finca de Totorani, 1941; AHPC, Exp., Colonos de la Finca de Totorani (Ayopaya), 1941. Ver también AHPC, Exp., Mamani, Ayopaya y Quillacollo, 1941.

55 ACSJC, AG #774, 2PP, 1939, Tapacarí, 3rd set, fols. 121v-122.

56 Sobre el sistema de impuestos municipales, ver Gallo, *Taxes and State Power*, 79-82. En cuanto a las quejas de colonos y comunarios sobre los impuestos, ver AHPC, Exp., Luizaga, Sipesipe, 1943; AHPC, Exp., Mollo y Falso vs. Zegarra y Alavis, Cantón Ventilla, 1942; AHPC, Exp., Alavi, alcalde del Ayllo Yarviri et al., Cantón Tacopaya, Arque, 1943; AHPC, Exp., Apaza, indígena originario de la estancia Kcochi et al., Challa, Tapacarí, 1937.

57 Ver AHPC, Exp., Mollo y Falso vs. Zegarra y Alavis, 1942, Cantón Ventilla; AHPC, Exp., Testimonio, Sr. don Félix Bolívar, Independencia (Ayopaya), 1944. Ver también Vallejos, *Tata Fermín*, 9 n. 3.

un abogado recomendaron a los comunarios indígenas que, al ser comunarios, ellos no estaban obligados a pagar ningún impuesto, por ningún aspecto de la producción de chicha. Un volante que los sujetos hicieron circular hacía referencia a una resolución administrativa de 1926 que protegía a la "clase indígena" de cualquier maltrato por parte de recaudadores del impuesto al muko. El juez a cargo del pleito sobre el asunto sentenció al final que toda la chicha era imponible, cualquiera sea su grado alcohólico, y ya sea que fuese producida con propósitos comerciales o bien para consumo privado.[58] Sin duda, la decisión fue un serio revés para los colonos y otros productores temporales.

Más allá del peso del impuesto mismo, los colonos también sufrían la arbitrariedad de los recolectores quienes trabajaban sin la fiscalización del gobierno. De modo característico, la recaudación del impuesto rural era asignada a los corregidores o subprefectos o subcontratada a licitadores privados que se presentaban a las licitaciones para los contratos de recolección impositiva.[59] Un excesivo paquete de impuestos –en ocasiones gravando varias veces por la misma cosa–, combinado con las ambigüedades de la ley, dejaba a los productores y los trabajadores de pequeña escala prácticamente indefensos ante el abuso.[60] Los variados gravámenes generaban conflictos en las localidades donde eran aplicados. Y, si bien en la década de 1920 se promulgaron leyes para poner coto al poder municipal, los gobiernos de los socialistas militares hicieron poco por frenar la autoridad del municipio para exigir impuestos a su voluntad.[61]

Por ultimo, la cuestión de la tierra se encontraba en el centro de las disputas que libraban los colonos con hacendados y autoridades locales. Un punto de conflicto recurrente tenía que ver con la definición de la parcela de usufructo. Los comunarios recientemente incorporados en las haciendas, así como los colonos de propiedades consolidadas tiempo atrás, interpretaban de modo liberal los límites de estos *arriendos*, *pegujales* o *jappis*. Los hacendados insistían, a su vez, que los colonos obtengan permiso para cultivar la tierra más allá del pegujal y, luego, exigían un incremento proporcional de los servicios obligatorios.[62] Los intentos de los propietarios por trasladar a los colonos de las parcelas de buena calidad a terrenos menos productivos también desataron conflictos. A la larga y a menudo, los hacendados expulsaban totalmente de su propiedad a los trabajadores

58 Los documentos de Tapacarí se encuentran adjuntos en el AHPC, Exp., Testimonio, Sr. don Félix Bolívar, Independencia (Ayopaya), 1944. Cantidades considerables de documentos archivados en la Prefectura de Cochabamba ilustran los conflictos que se generaron acerca de este impuesto en las décadas de 1930 y 1940.

59 Andrew Cleven, *The Political Organization of Bolivia*; Gallo, *Taxes and State Power*, 99.

60 United Nations, *Report of the United Nations Mission of Technical Assistance to Bolivia*, 31.

61 No se puso freno a esa autoridad sino hasta después de 1952 (Gallo, *Taxes and State Power*, 79-82, 105).

62 Ver, por ejemplo, AHPC, Exp., Flores, casique de la comunidad Totora (Arque), 1937.

recalcitrantes. Desde la perspectiva de muchos colonos, el pegujal era una tierra cultivada por sucesivas generaciones de la familia: les pertenecía a ellos.[63] Como en otros lugares de América Latina, entonces, la utilización de la tierra por los hacendados como un medio de obtener mano de obra "ocasionó que unidades relativamente autónomas de pequeños productores se vieran incrustadas en las grandes propiedades, poniendo en riesgo a estas empresas".[64] Ese riesgo estaba en el centro de la agitación en las haciendas durante la década de 1940 en Bolivia.

El socialismo militar, el lenguaje de derechos y los límites de la protección estatal

Con casi la misma rapidez con la que Toro y Busch anunciaron medidas a favor del campesinado, los colonos y comunarios invocaron el nuevo lenguaje legal. Estos últimos cuestionaron los excesivos deberes y pidieron a las autoridades que pongan en vigencia sus decisiones: la "nueva constitución", las "leyes dictadas a favor del campesino" o "nuestro derecho campesino".[65] Incorporando referencias a la historia y generalmente preparadas con la asistencia de abogados solidarios, las demandas recurrentes de los colonos marcaron una nueva fase de la movilización rural que estuvo estrechamente vinculada con los sindicatos y los partidos de izquierda. En ciertos lugares, particularmente en las provincias cochabambinas de Cliza y Vacas, los colonos capitalizaron el decreto de sindicalización obligatoria de Toro e incluso libraron exitosas batallas por arrendar la tierra. Aunque el crecimiento de los sindicatos rurales en su conjunto permaneció limitado, la Guerra del Chaco y el socialismo militar innegablemente encendieron un poderoso proceso de organización.[66]

63 Ver AJIC, Soria vs. Rosetti, 1887.
64 Michael Jiménez, "Class, Gender, and Peasant Resistance in Central Colombia", 126.
65 AHPC, Exp., Pacci, representando a los colonos, Finca de Totorani, 1941; AHPC, Exp., Colonos de la Finca de Totorani, 1941. Como se analizó en el Capítulo 4, Toro firmó un decreto que otorgaba derechos preferenciales a los colonos organizados en sindicatos para arrendar las tierras propiedad de los municipios o las órdenes religiosas. También aprobó un decreto que protegía a los colonos en caso de ser desalojados arbitrariamente por los hacendados. Éstas fueron medidas muy significativas, pero, para los indígenas y campesinos que presentaban demandas legales, la ley socialista militar más importante fue la propia Constitución de 1938, la que ilegalizó la servidumbre. Para las leyes promulgadas por Toro y Busch, ver Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 354-99.
66 En el Valle Alto de Cochabamba, se organizaron 24 sindicatos campesinos (Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 797); otros se organizaron en las provincias de Arque, Punata, Ayopaya y Tapacarí, y, también, en el Departamento de Tarija. El apoyo de la FOL y la FOT contribuyeron a su éxito (Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 73-78).

En las décadas de 1930 y 1940, los colonos de Cliza, Anzaldo, Sipesipe, Tapacarí y Ayopaya presentaron peticiones; lo mismo hicieron los comunarios indígenas y alcaldes indígenas de Arque y Tapacarí. Precisamente, sus primeras demandas se centraron en la sindicalización y la servidumbre. Una de estas demandas, por parte de un "sindicato agrario" en Ghochi (cerca de Punata), solicitó el subarriendo de una hacienda del Valle Alto. "Con el advenimiento de la era socialista, que ha proclamado la actual Junta de Gobierno Militar", decían los afiliados al sindicato, "hemos abierto los ojos creyendo que nuestra suerte infeliz ha cambiado y que es llegado el momento para que pensemos en nuestro resurgir económico e intelectual".[67] En otra demanda de Challa (Tapacarí), los peticionarios recordaron al prefecto que ellos no eran "parias": su "personalidad, en sus derechos y prerrogativas, reconoce la ley constitucional".[68]

A menudo, en sus demandas a las autoridades de gobierno, los colonos y comunarios se referían genéricamente a las "leyes dictadas a favor del campesino".[69] Una vez que la Convención Nacional ratificó la Constitución de 1938, también hacían referencia a ella, particularmente al artículo que prohibía los servicios personales (Artículo 5). "No se puede obligar a nadie contra su voluntad", decían los colonos de la Finca de Totorani (Ayopaya).[70] Algunos peticionarios citaban el artículo que estipulaba que la propiedad privada debía cumplir una función social, o hacían notar que el "regimen económico debe responder esencialmente a principios de justicia social, que tiende a asegurar para todo habitante una existencia digna del ser humana", inclusive a los más "humilde[s]".[71]

Cuando demandaban la abolición del trabajo no remunerado, los colonos y los comunarios postulaban también una oposición fundamental entre el abuso y el progreso, y entre la esclavitud y la libertad. Hasta cierto punto, sus peticiones replicaban el lenguaje de los militares socialistas. En su discurso presidencial de 1936, por ejemplo, Toro declaró que con la creación de sindicatos rurales "se eleva al indígena a la condición de persona jurídica, capaz de conseguir por sus propios medios su elevación moral y espiritual, y su bienestar económico". Decía también que constituyó "un paso decisivo hacia la definitiva liberación [de los colonos] del pongueaje".[72] Sin embargo, él no ilegalizó el servicio doméstico obligatorio. Para Toro, el pongueaje no era únicamente un deber degradante sino la antítesis, altamente simbólica, de la independencia; a su vez, él consideraba la independencia como un estatus moral superior, que los colonos podrían alcanzar sólo gradualmente. Los peticionarios rurales apelaron astutamente a esta retórica

67 AHPC, Exp., Ugarte et al., Sindicato Agrario del Ghochi, 1937.
68 AHPC, Exp., Hermógenes y otros, Challa, Tapacarí, 1937.
69 Ver, por ejemplo, AHPC, Exp., Colonos de la Finca de Totorani, 1941, fol. 2.
70 AHPC, Exp., Pacci, representando a los colonos, Finca de Totorani, 1941, fol. 1v.
71 AHPC, Exp., Luizaga, pide amparo, Sipesipe, 1943.
72 Citado en Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, 71.

del socialismo militar, pero ellos no se limitaron a simplemente exponer las mismas proposiciones abstractas. Sus peticiones comenzaban con abultadas descripciones de las duras condiciones de la vida cotidiana de los colonos, y concluían con pedidos para trabajar la tierra en sus propios términos.[73]

Junto al apoyo a los sindicatos y escuelas rurales, los militares socialistas otorgaron a las demandas de los colonos mayor peso institucional mediante el Ministerio de Trabajo de reciente creación. Las autoridades estatales ya no se remitían simplemente a validar las demandas con órdenes de dudoso cumplimiento, como lo habían hecho en la década de 1920. Ahora también destacaban comisiones de investigación, que estaban supervisadas por el nuevo Ministerio. Y, en ciertas ocasiones, estas comisiones permitían a los indígenas y campesinos sobrepasar a las autoridades locales y sus prejuicios. Con todo, si bien los inspectores y jueces laborales ofrecían un recurso a la justicia, estas autoridades también llevaban a cabo procesos de desalojo. El Ministerio de Trabajo ofrecía nuevas formas de reparación, pero no necesariamente respaldaba los intereses de los trabajadores rurales.

El papel contradictorio de las autoridades estatales queda bien reflejado en una demanda que el alcalde de la hacienda Yayani (Ayopaya), Hilarión Grájeda, presentó en 1942 en nombre de los "indígenas de Yayani". Como se muestra en los capítulos 7 y 8, Grájeda figuraría de modo destacado en el Congreso Indígena de 1945 y en la revuelta de Ayopaya de 1947.[74] Su demanda de 1942 destaca la decisión de los colonos de hacer cumplir la ley. Muestra también el modo en que algunos colonos utilizaban su conocimiento en asuntos legales para recuperar formas comunales de autoridad dentro de las grandes haciendas.

La hacienda Yayani era una de las tantas en la provincia de Ayopaya que gravaba a los colonos con un sistema de obligaciones laborales particularmente severo. Aunque el territorio de esta zona, ubicada al noreste del Departamento de Cochabamba, es ecológicamente diverso, extendiéndose desde el semi-trópico hasta las áridas tierras altas, la mayor parte de las tierras se encuentra en altitudes mayores a los 3,200 metros sobre el nivel del mar. La zona incluía un cierto número de *comunidades originarias*, aunque en ella predominaban las grandes haciendas.[75] Al igual que otras haciendas de Ayopaya, Yayani se especializaba en la papa que podía cultivarse todo el año y venderse fácilmente en los mercados del Valle Central de Cochabamba. Las haciendas de la provincia también producían y vendían grandes cantidades de muko.[76] Desde Morochata, el pueblo más cercano, Yayani sólo era accesible en mula o a pie. El aislamiento y la intensiva producción agrícola, aquí y

73 Para una dinámica similar, ver Grandin, *The Last Colonial Massacre*, 29.
74 AHPC, Exp., Grájeda et al., indígenas de Yayani, Ayopaya, 1942.
75 Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 70-72; Larson, *Cochabamba*, 186-188.
76 Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 34.

en otras haciendas de Ayopaya, contribuían a favorecer un sistema particularmente severo de obligaciones laborales y de servidumbre.[77] La demanda de Grájeda por sus derechos ilustra el modo en que los colonos habían empezado a asumir su autonomía económica y política, incluso en una provincia donde predominaban las haciendas y donde la servidumbre era particularmente severa.

En 1942, Grájeda y otros líderes presentaron su demanda, a favor de 160 familias de colonos, al ministro de Trabajo y Bienestar Social. La demanda denunciaba la violación por parte de los arrendatarios de un acuerdo que había sido aprobado por el Ministerio del Trabajo en 1940. Denunciaba también al juez laboral por rehusarse a dar cumplimiento al acuerdo. Entre sus muchas cláusulas, el contrato de 1940 especificaba que el propietario o arrendatario no podía cambiar de manera arbitraria los pegujales de los colonos, que los colonos no podían ser desalojados sin una sentencia, y que no podía imponerse "ninguna obligación nueva de carácter onerosa para el colono {...} sin el previo consentimiento del colono y sin la justa retribución convenida con los interesados".[78] La cláusula relativa a las parcelas de usufructo es particularmente destacable puesto que la sustitución de parcelas –una estrategia que, como vimos, los hacendados utilizaban para incrementar la producción– violaba de modo fundamental la autonomía y el sustento de los colonos. Adicionalmente, el acuerdo de 1940 especificaba que los colonos que transportaban al mercado los productos del hacendado y se encargaban de sus recados personales (*cacha*) debían recibir alimentos y tres bolivianos por día. Establecía incluso raciones específicas para los pongos, restringía sus obligaciones y abolía el mitanaje.

Para los políticos reformistas de la posguerra del Chaco, el pongueaje y el mitanaje simbolizaban los aspectos más atroces del sistema de hacienda. Cualquier acuerdo para normalizarlos era, por tanto, algo destacable. Pero, el acuerdo de Yayani en 1940 no era excepcional en este punto. En muchas partes del país el pongueaje ya había sido eliminado, principalmente porque los colonos se negaron a cumplirlo, pero, a veces, también como una concesión de los propietarios. En algunas propiedades, los colonos pagaban para estar exentos o bien el hacendado contrataba a terceros.[79] Supuestamente, el pongueaje estaba

77 Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 45-46.
78 AHPC, Exp., Grájeda et al., indígenas de Yayani, Ayopaya, 1942. Al principio, contratos escritos como éste sólo tenían vigencia en determinadas propiedades y provincias; a medida que la intensidad de la agitación se aceleró, los hacendados mismos intentaron establecer estándares legales para todas las haciendas (Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 107-12). Inclusive, en la conferencia de la Sociedad Rural en 1939, los hacendados demandaron una comisión para redactar un código de relaciones agrarias (Whitehead, "Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform", 54).
79 "Primer Congreso, Principales Ponencias", 6; Jackson, "Evolución y persistencia del colonaje en las haciendas de Cochabamba", 156; Sánchez, "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto" (lic. thesis), 101.

completamente erradicado en Oruro antes de 1945.[80] La desaparición gradual del servicio doméstico obligatorio no provino entonces únicamente de las campañas emprendidas por los políticos pro-reforma sino por la transformación de los mercados de tierra y trabajo, y por las permanentes protestas y negociaciones de los colonos.

Pero había límites a los logros de los colonos. Dos quejas contenidas en el reclamo de Grájeda no fueron abordadas por el acuerdo de 1940: los *flagelamientos* y el *estupro* o *violación* a "mujeres solteras y casadas".[81] La omisión reflejaba un silencio más profundo. En su consideración ampliada de los derechos civiles y sociales, la Convención de 1938 –y el código laboral de Busch de 1939– no abordaron el castigo corporal y el abuso sexual cometidos por propietarios de haciendas rurales. Además, si bien el pongueaje había sido recortado o completamente extirpado en algunas propiedades, en muchas otras, persistía de diversas maneras. Algunos colonos reclamaban por el trabajo y los deberes obligatorios "que están reñidas inclusive con las leyes naturales".[82] Otros denunciaban las condiciones particularmente brutales. Por ejemplo, en otra propiedad de Ayopaya, los colonos declararon que el amante de la propietaria pegó a un pongo por dejar morir a un polluelo y luego privó de comida a los demás pongos.[83] Por último, si bien en algunos lugares el dominio del pongueaje había sido debilitado, los políticos conservadores defendían la institución a capa y espada. Cuando, en 1943, una delegación de indígenas presentó una petición al Senado boliviano demandando la abolición del pongueaje, un grupo de legisladores defendió el oneroso servicio como una fuerza civilizadora: en razón de que ponía a los indígenas en contacto con las ciudades.[84]

En principio, acuerdos como el de Ayopaya aliviaban las duras condiciones del trabajo de hacienda, pero los acuerdos también servían para proteger los intereses de los hacendados. Por ejemplo, el acuerdo de Ayopaya en 1940 prohibía que, sin consentimiento patronal previo, los colonos cultivaran en tierras de hacienda más allá de sus propios pegujales y, también, exigía que los colonos que no asistieran al trabajo en la hacienda compensen a los propietarios por los días de descanso. El último ítem del acuerdo subrayaba los límites de la permanente lucha por la justicia de los colonos: afirmaba que los acuerdos entre propietarios y colonos serían resueltos por las autoridades más "próximas". Como querían los colonos, esta norma sacaba tal arbitraje del control del hacendado, pero, podía también

80 *El Imparcial*, 4 de febrero de 1945, 5.
81 Ver también AHPC, Exp., Mamani, Ayopaya y Quillacollo, 1941. Estupro es la violación de un menor.
82 AHPC, Exp., Colonos de la Finca de Totorani (Ayopaya), 1941.
83 AHPC, Exp., Mamani, Ayopaya y Quillacollo, 1941.
84 *La Calle*, 14 y 15 de agosto de 1943. El Senado ya había debatido, en 1942, una propuesta para poner fin al pongueaje; ver *Pregón*, 23 de agosto de 1942.

impedirles buscar autoridades de mayor nivel, que estuvieran más alejadas de la influencia del propietario.

Aun si los hacendados firmaban acuerdos laborales para proteger sus propios intereses, la existencia de tales acuerdos ya señalaba un cambio importante. El colonaje se basaba, por definición, en un contrato verbal que los hacendados renovaban de generación en generación, o cuando una propiedad era arrendada o vendida. El Código Civil boliviano no contemplaba ningún artículo respecto a tales acuerdos, y los hacendados no estaban sujetos a leyes sobre pagos, horas de trabajo, o condiciones de vida.[85] La aparición de acuerdos escritos en la época de la posguerra del Chaco muestra que los colonos, inclusive en regiones aisladas, mantuvieron contacto con abogados que podían obligar a los hacendados a dar su consentimiento a ciertas normas legales.[86] Pero la ausencia de mecanismos de regulación efectiva significa, a su vez, que los propietarios violaban a menudo esos contratos tan rápidamente como los aprobaban. El problema para los ayopayeños, así como para los colonos en muchos otros lugares, no era solamente la magnitud de la carga laboral. A este problema se añadía la imposibilidad del cumplimiento de contratos y leyes.

Pero los colonos persistieron en sus esfuerzos por efectivizar el poder de los acuerdos laborales. A veces, obtenían dictámenes contra los propietarios o ponían al descubierto a autoridades corruptas. Por ejemplo, Grájeda no sólo interpuso objeciones a las acciones de los arrendatarios, sino que solicitó la recusación del juez laboral. El juez, informaba Grájeda, golpeó a un colono que había exigido el cumplimiento del acuerdo de 1940, y les dijo a los colonos que las autoridades de La Paz que redactaron el acuerdo "nada tienen que hacer, que han falseado la verdad y {...} han abusado de la buena fe de los indígenas". "Todo esto nos hace ver", decía Grájeda, "que la autoridad encargada de protegernos y de hacer cumplir las disposiciones del Gobierno, es más bien un instrumento de los patrones, que no sólo falla en contra de los colonos sino que los maltrata y comete abusos incalificables".[87] En base a la demanda de Grájeda, el Ministerio del Trabajo instruyó al prefecto de Cochabamba iniciar un proceso administrativo contra el juez laboral. A su vez, el prefecto culpó a los hacendados. Un artículo en el periódico paceño *El Diario* informaba que él instruyó a los subprefectos que los campesinos pagasen los catastros, herbajes y otros impuestos directamente a las autoridades estatales, las mismas que luego entregarían los pagos a los latifundistas.

85 Remberto Capriles y Gastón Arduz Eguía, *El problema social en Bolivia*, 42-43; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 162 n. 1.
86 Grájeda se reunió con abogados y miembros de los sindicatos de fabriles y gráficos durante un viaje a Cochabamba en 1940 (Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 340).
87 AHPC, Exp., Grájeda et al., indígenas de Yayani, Ayopaya, 1942.

Aparentemente, el prefecto hacía esto porque "los latifundistas demandan sumas exorbitantes del campesinado".[88]

Para Grájeda y otros colonos, tales medidas probablemente no representaban una verdadera compensación. Por su parte, la evidencia demuestra que, reiteradamente, las autoridades locales hacían caso omiso de la ley. En 1941, los colonos de Lobo Rancho (Cliza) denunciaron a una comisión del gobierno encargada de investigar violaciones laborales, porque dicha comisión habría sólo escuchado los testimonios de los testigos del propietario sin escuchar a ningún de los testigos de los trabajadores. Más aún, las autoridades habían tratado de obligar a los colonos a firmar documentos comprometedores que no podían leer; incluso, un colono que se negó a firmar con su nombre fue arrestado.[89] En otra demanda, dos alcaldes indígenas de Arque, hablando en nombre de 300 familias de colonos, protestaron en contra de las acciones del recaudador de impuestos a la chicha. Dijeron que les cobró gravámenes exorbitantes por "un mero refresco que por costumbre hacemos para uso particular, empleando como materia prima quinua y sebada, sin empleo de muko". Incluso acusaron al hombre de crear una oficina de impuestos independiente, en beneficio propio, sin ninguna autoridad institucional.[90] Demandas como éstas retrataban a autoridades y hacendados como enteramente injustos. No tenemos siquiera "derecho á media palabra de decir nada", se lee en una petición de 1941 de la Finca de Totorani.[91]

A medida que denunciaban la ruptura de acuerdos, impuestos indebidos y autoridades injustas, colonos como Grájeda adquirían prestigio como líderes legítimos que conocían la ley, pues, la repetida representación por las demandas de sus compañeros colonos, las que a menudo implicaban grandes riesgos y penurias, podía ampliar la autoridad de un individuo. Tradicionalmente, los colonos en posiciones de influencia eran hombres dependientes del hacendado. Sin embargo, durante la época de los socialistas militares, los colonos en algunas haciendas empezaron a sustituir con sus propios designados a los alcaldes de campo, kurakas o jilakatas, que habían sido seleccionados por los hacendados. No es seguro que los terratenientes reconocieran siempre a estos delegados indígenas, pero algunos propietarios evidentemente tuvieron que aceptarlos.[92]

88 *El Diario*, 13 de mayo de 1942, 5.

89 AJIC, Ugarte, Ad Perpetuam, Lobo Rancho, 1941.

90 Ver AHPC, Exp., Mollo y Falso vs. Zegarra y Alavis, Cantón Ventilla, 1942; AHPC, Exp., Alavi, alcalde del Ayllo Yarviri et al., Cantón Tacopaya, Arque, 1943.

91 AHPC, Exp., Pacci, representando a los colonos, Finca de Totorani, 1941; AHPC, Exp., Colonos de la Finca de Totorani (Ayopaya), 1941. Ver también AHPC, Exp., Colque, indígena de la estancia de Yarviri, Cantón Tacopaya, Arque, 1937; AHPC, Exp., Cruz, indígena originario, Tapacarí, 1936; Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 207-9.

92 Después de un levantamiento de 1945, que tuvo lugar en Capinota (Cochabamba), los hacendados reconocieron a los líderes de los colonos como los mayordomos (Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 124).

Los intentos de los colonos de hacienda por reemplazar a las autoridades ilegítimas no sucedían en el vacío. Hasta cierto punto, esas actividades replicaban los permanentes esfuerzos de los caciques apoderados por elegir y asegurar el reconocimiento oficial de las autoridades comunales locales y supra-locales. En la década de 1940, los participantes en las redes anteriores lucharon de manera especial por el reconocimiento de sus alcaldes.[93] Considérese, por ejemplo, una demanda de 1940 presentada por Andrés Santos Marka T'ula (hijo de Santos Marka T'ula) y otros caciques de los nueve departamentos de Bolivia. Esta larga misiva solicitaba la elección, el reconocimiento y la protección de los alcaldes mayores, regidores, alguaciles, escribanos y otras autoridades indígenas. Los demandantes sustentaban su pedido en una diversidad de documentos coloniales y republicanos, de modo bastante parecido a lo que los caciques apoderados habían hecho en la década de 1920. Sugirieron incluso que su petición podía encontrar respaldo en la Constitución de 1938 y el Congreso Eucarístico de 1939.[94] Las diversas órdenes, circulares, decretos y resoluciones eclesiásticas que citaron no tenían el estatus de leyes. Tampoco la Constitución de 1938 convocaba, en realidad, a la elección de alcaldes: lo que hizo fue simplemente volver a legalizar la comunidad indígena. De todas formas, la petición de Andrés Marka T'ula y otros subraya la importancia que los líderes indígenas seguían asignando a la elección de sus propias autoridades y muestra la manera creativa en que combinaban palabras dispersas de normas ambiguas con el objetivo de avanzar sus demandas.

Dos tendencias políticas adicionales, propias de la posguerra del Chaco, facilitaron el surgimiento de alcaldes de hacienda con legitimidad local, como sucedió en el caso de Grájeda. En primer lugar, ahí estaba la Federación Obrera Local (FOL). Esta organización regional mantuvo un estrecho contacto con los líderes de comunidades indígenas y de hacienda en la década de 1940 y, aparentemente, promovió la elección de jilakatas y alcaldes escolares indígenas en las haciendas.[95] En segundo lugar, estaba la red de Alcaldes Mayores Particulares que surgió en 1936 y concentró sus actividades en las zonas quechua-hablantes de Chuquisaca, Norte Potosí y Cochabamba. Este movimiento de la posguerra del Chaco logró

93 Conde Mamani, "Lucas Miranda Mamani".

94 AHPC, Exp., Testimonio de unos obrados presentados por [Andrés] Marca Tola y Rufino Villca, 1940. Los alcaldes, regidores y alguaciles eran autoridades indígenas de la época colonial que fungían como gobierno de los *pueblos de reducción* y actuaban como representantes de las comunidades indígenas ante los poderes externos. El Estado colonial jugó un papel significativo en la elección de estas autoridades que actuaban, ante todo, como agentes de la ley. Los alcaldes eran de dos tipos: alcaldes mayores y alcaldes originarios. Aunque ambos cumplían los mismos deberes, el alcalde mayor tenía un mayor estatus. Los alguaciles y regidores eran funcionarios de menor estatus, que dependían de los alcaldes y otras autoridades. Ver Thomson, *We Alone Will Rule*, 28-48; Abercrombie, *Pathways of Memory and Power*, 87.

95 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 99–100.

contar con seguidores tanto entre los comunarios como entre los colonos, pero arraigó sus más profundas raíces entre los colonos en aquellos lugares donde las haciendas estaban establecidas desde mucho antes y donde era difícil, si no imposible, ubicar títulos de tierras coloniales. Los afiliados mantenían vínculos –a veces tensos– con las previas redes de los caciques apoderados y, al igual que esos líderes, se esforzaban por crear escuelas y recuperar tierras usurpadas.[96] Los líderes indígenas vinculados al movimiento de los Alcaldes Mayores Particulares jugarían roles importantes a medida que se profundizaba la agitación a mediados de la década de 1940 (ver Capítulos 7 y 8).

No se sabe cuántas comunidades de hacienda en Ayopaya –y más allá– llegaron a imponer sus propios alcaldes o jilakatas localmente legítimos. Pero, durante los 1940, es evidente que los colonos de todo el país no se limitaron simplemente a reclamar contra el abuso laboral. Sus quejas estaban entremezcladas con luchas por el poder, tanto dentro como fuera de la hacienda. En La Paz, el proceso de expansión de las haciendas a principios del siglo XX incluía la incorporación de las comunidades dentro de las haciendas; aunque se convertían en colonos, con frecuencia los comunarios despojados preservaban los sistemas de autoridad comunal dentro de la propiedad.[97] Como lo revelan las peticiones examinadas aquí, similares procesos se dieron en Arque y en algunos lugares de Tapacarí. Podría incluso afirmarse que algo comparable sucedió dentro de las haciendas más sólidamente establecidas de Ayopaya, donde los colonos crearon, por lo visto, sistemas internos de representación que se parecían a los de las comunidades y "ex-comunidades". Aunque los colonos de Ayopaya no fueron los únicos en crear tales sistemas de representación hasta en las más antiguas haciendas, la amplitud del proceso fue inusual en esta región, y ello ayuda a explicar la intensidad del movimiento insurgente que se desencadenó allí en 1947 (ver capítulo 8). En pocas palabras, la línea divisoria entre "hacienda" y "comunidad" no era tan rígida en todas partes. Al igual que las luchas con base en la comunidad, la agitación en las haciendas a fines de la década de 1930 y principios de 1940 giraba en torno a asuntos de autonomía y representación, tanto económica como política.

96 Juan Félix Arias, *Historia de una esperanza*, 33-37, 68; Vallejos, *Tata Fermín*, 8; Waskar Ari, "Race and Subaltern Nationalism", esp. 22, 116, 122. Ari rastrea los orígenes, trayectoria, táctica y proyecto político de los Alcaldes Mayores Particulares, así como las conexiones y tensiones del movimiento con las redes de caciques apoderados de la preguerra del Chaco. En Cochabamba, los Alcaldes Mayores Particulares lograron arraigarse profundamente en Mizque y Aiquile. *Alcalde Mayor*, como se señaló anteriormente, era el término colonial para designar a un alcalde de mayor estatus; al añadir la palabra *particular* (privado), los integrantes de este movimiento indicaban la independencia de los alcaldes mayores, que servían a los indígenas, no al Estado, y promovían escuelas no estatales (Ari, "Race and Subaltern Nationalism", 4).

97 Klein, *Haciendas and Ayllus*, 148.

Huelgas de brazos caídos

Desde la década de 1920 hasta la de 1940, los movimientos sociales en el campo muestran sorprendentes elementos de continuidad. Pero, el resurgimiento del movimiento obrero organizado, la aparición de los partidos políticos anti-oligárquicos y la transformación interna de la vida en la hacienda también produjeron nuevos tipos de líderes y nuevas formas de protesta. Con los procedimientos jurídicos a mano, los colonos expulsados y los líderes de hacienda en algunas propiedades selectas empezaron a emprender paros laborales y otras acciones obstaculizadoras. A menudo, sus protestas giraban en torno a reclamos de carácter local, harto parecidos a los expresados en las demandas anteriormente discutidas. Muchos colonos en paro buscaban el cumplimiento de los contratos o las costumbres vigentes. Otros invocaban también una "ley" –recientemente promulgada o en proceso de pronta aprobación– que suprimiría el pongueaje y todas las demás obligaciones con la hacienda. A veces, cuando aludían a los decretos de los socialistas militares, los colonos en huelga combinaban incluso los llamados a poner fin al pongueaje con las profecías existentes acerca de una ley de distribución de la tierra.

La prensa y las autoridades de gobierno se referían de modo vago a las protestas rurales de los años de la posguerra del Chaco como "huelgas de brazos caídos".[98] Este término ilusoriamente claro oculta una práctica enormemente variada. Ya sea quedándose en sus casas o refugiándose en los cerros, a veces los colonos simplemente se negaban a presentarse cuando los administradores los llamaban a trabajar las chacras del hacendado. O bien, podían recoger la cosecha de la hacienda pero guardarla para sí mismos. Algunos otros se dedicaban exclusivamente a sus propias parcelas. En algunos casos, los hacendados acusaban a los colonos de ocupar para sí tierras que anteriormente se cultivaban para la propiedad.[99] Otro tipo de huelgas implicaba retener el pago por acceso a pastizales o parcelas en arrendamiento, rechazar el cumplimiento de servicios personales en la casa de hacienda o cesar de transportar los productos del hacendado hasta el mercado.[100] Ciertamente, esto no era completamente inédito; los colonos de hacienda habían realizado paros antes de la Guerra del Chaco, especialmente en algunos lugares de Chuquisaca, Cochabamba y La Paz.[101] De hecho, algunas de esas huelgas fueron percibidas como asaltos directos contra la propiedad y el

98 Algunos incidentes de la década de 1920 fueron conocidos con este término, pero, normalmente, se lo asocia con las protestas de 1939-1946, cuando los líderes laborales promovían la agitación en las haciendas.

99 Ver, por ejemplo, *Los Tiempos*, 18 de marzo de 1945, 4.

100 *El País*, 18 de marzo de 1945, 4.

101 Sobre La Paz, ver Mamani, *Taraqu*; sobre Chuquisaca, Langer, "Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas". Sobre Cochabamba, ver AJIC, Hilario Salasar vs. Facundo Claros, 1864-66; y AHPC, Exp., Comunarios de Altamachi, 1926.

poder de los hacendados.[102] Dicho esto, la agitación en las haciendas se intensificó y difundió aún más en el período posterior a la Guerra del Chaco. El descontento tenía que ver tanto con las cargas de trabajo incrementadas y la pérdida de una autonomía previa, como con el surgimiento del socialismo militar, el mismo que fomentó la capacidad organizativa de los colonos.

A fines de la década de 1930 y comienzos de 1940, el grueso de la agitación en las haciendas se limitaba a Cochabamba y Oruro. Cochabamba parecía ser el centro de dicha agitación debido, en parte, a los especiales efectos del incremento de los gravámenes sobre la chicha y el muko, en un contexto de crisis generalizada en las haciendas. La recaudación de impuestos crecientemente fiscalizada no sólo aumentó las cargas y el abuso sino que también invadió las actividades económicas independientes de los colonos y comunarios. Se conoce menos acerca de la génesis de las huelgas de brazos caídos en Oruro, pero la fuerte corriente de huelgas, particularmente al este del Departamento, provenía en buena parte de las campañas organizativas de los afiliados a la Federación Obrera urbana en Oruro, de tendencia anarquista. Algunas de estas primeras huelgas estuvieron limitadas a una sola hacienda; otras unificaron a los colonos de varias propiedades diferentes. Con frecuencia, revelaban o exacerbaban los conflictos entre colonos que gozaban de diferentes privilegios, estatus o derechos.[103] Aunque la variada multiplicidad de acciones rara vez unificaba a todos los colonos en un lugar determinado, las mismas podían obtener el apoyo de mayorías significativas.

Un caso judicial de 1939 sobre la agitación en la Hacienda Tacorama (cerca de Ramadas, Tapacarí) revela de modo muy ilustrativo cómo es que los colonos podían vincular los reclamos laborales con las predicciones acerca de leyes favorables.[104] El caso también arroja cierta luz sobre un proceso de organización rural que se extendió más allá de los harto conocidos sindicatos campesinos organizados en Cliza y Vacas. Al igual que la disputa de Ayopaya mencionada anteriormente, el caso muestra el papel discutible de los acuerdos laborales escritos. Presentado ante la Corte Superior de Cochabamba, el largo litigio de Tacorama había empezado en noviembre de 1938, cuando un hacendado inició los trámites de desalojo en contra de dos colonos a quienes él y hacendados vecinos habían acusado de instigar a un levantamiento que involucró a más de 300 hombres, mujeres y niños de diez propiedades. Después de que el juez dictaminara a favor del propietario, una comisión policial arribó para ejecutar el desalojo. En el transcurso de esa expulsión, murieron al menos ocho personas y las casas de los colonos desalojados

102 Ver AJIC, Hilario Salasar contra Facundo Claros, 1864-66, fols. 9v-10.
103 Ver, por ejemplo, AJIC, Claure, Amenazas i otros delitos, Santa Clara, 1940. Parece probable que la Federación Campesina fundada en Oruro en 1941 estuvo presente en las huelgas de ese Departamento. Sobre la creación de la Federación, ver Whitehead, "Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform", 2.
104 ACSJC, AG #774, 2PP, Tapacarí, 1939.

fueron destruidas. Luego, varios colonos presentaron demandas en contra de la comisión policial por el uso excesivo de la fuerza; también negaron tener ninguna participación en un presunto levantamiento.[105] Más bien, los colonos pretendían que la disputa tenía que ver con la violación de las costumbres y normas laborales establecidas por parte de los hacendados.

Según los hacendados, la clave del asunto era el total desprecio que los colonos demostraban ante su autoridad y propiedad. Los demandados no sólo habían excedido los límites de sus pegujales invadiendo el terreno de los hacendados, los propietarios pretendían, además, que los colonos demandados se negaban "a partir los productos y ha pagar el catastro, realizando trabajos de agricultura unicamente en su favor y provecho, cual si fuesen los verdaderos propietarios". En pocas palabras, ellos actuaban sobre "la erronea y peligrosa creencia de que las tierras les pertenecia a ellos". Los hacendados sugirieron además que los acusados habían pretendido sustentar su acción ilegal mediante la ley. Dos cabecillas habían estado "sembrando la anarquia y corrompiendo a la clase indigena, que constituye el colonaje de esas propiedades, instigandolas al desconocimiento del derecho de propietarios [porque los propietarios] seran despedidos por el Gobierno o por autoridades revolucionarias para distribuir las tierras entre los colonos". Por último, los propietarios culpaban a los abogados de los colonos; decían que los abogados ofrecían defender a los colonos de tal manera que pudieran "continuar como verdaderos propietarios".[106]

Para contrarrestar estas acusaciones, los demandados testificaron que la disputa surgió de los reclamos que ellos habían presentado al recientemente creado Ministerio del Trabajo. Sus quejas tenían que ver con cambios bruscos en los pagos por derechos de pastoreo, reducciones en el tamaño de los pegujales, turnos más frecuentes de pongueaje y la negativa de los hacendados a honrar los acuerdos sobre muchos otros deberes.[107] Los demandados también negaron haber intentado tomar la tierra. Responsabilizaron a los hacendados por inventar la historia con el objeto de expulsarlos. Con todo, algunos colonos testificaron a favor de los hacendados. Uno de esos testigos declaró que los "cabecillas" "andaban propalando tanto en la finca como en las propiedades vecinas y donde quiera {...} que el pleito de ellos estaba ganado, a favor de ellos, es decir que los terrenos correspondientes a la finca, o sea el derecho de propiedad correspondia a ellos y que los patrones pronto serian desalojados con los brazos amarrados y que solo les faltaba un pequeño empeño o esfuerzo". La pareja de un colono muerto dio mayor peso a esta versión: "[M]anifestó que los indios decían 'Cuando las haciendas ya iban a ser nuestras se ha muerto nuestro presidente'". Otro testigo declaró que

105 Ibid., segunda parte, fols. 7, 43.
106 Ibid., tercera parte, fols. 108v-116; segunda parte, fols. 132-132v.
107 Ibid., fols. 52, 152-152v. Ver también segunda parte, pp. 108-108v.

"su abogado les ha prohibido cumplir" el pongueaje y otros deberes, "por haber abolido el supremo Gobierno tales obligaciones". Otro más contó que los líderes le dijeron que "seriamos dueños de nuestras sayanas o piojales con una pequeña sublevación y otro tramite ante la Prefectura".[108]

La variedad de declaraciones y contradeclaraciones torna difícil decir exactamente quién prometió qué a quienes, o saber si, en efecto, los abogados dijeron lo que los colonos y hacendados dijeron que dijeron. Lo que importa es el vínculo que los demandados, demandantes y testigos establecían entre la ley, el gobierno y la promesa de tierras. Casi todas las partes incluidas en la disputa presentaron evidencia de tales vínculos. Las afirmaciones de los testigos confirman aun más que los actores locales combinaron las maniobras legales con las ilegales; antes que polos opuestos, vieron a las peticiones y los levantamientos como modos interrelacionados de práctica política. Y, desde su perspectiva, la violencia era un elemento presente en ambas situaciones.[109]

Durante el juicio de Tacorama, los hacendados expresaron su alarma respecto a una ola de huelgas similares en otras propiedades de Cochabamba. Insistieron en "medidas realmente eficases para develar la sublevación" y pidieron al gobierno resolver el conflicto entre propietarios y colonos con "disposiciones radicales, que solucionen el conflicto en forma sabia, atinada, justiciera y realmente organizadora de la racional y eficiente explotación de la industria agricola, base fundamental de nuestra economia privada y colectiva".[110] Los propietarios de Tacorama consideraron la Constitución de 1938 como un intento por negar sus derechos de propiedad, y anunciaron su oposición a la misma. Pero, también utilizaron la Carta Magna de modo estratégico, recordando a las autoridades de gobierno que ellos no podrían nunca cumplir la condición de "función social" de la propiedad si el gobierno no hacía cumplir a los colonos la obligación de trabajar.[111] A medida que tramitaban su caso, los hacendados manifestaron su ansiedad por la merma de su propia autoridad. Al igual que los colonos, ellos apelaron al Estado en busca de mediación y utilización de la fuerza pública.

De 1939 en adelante, en Cochabamba, los colonos emprendieron decenas de otras huelgas del mismo tipo. Al igual que en el conflicto de Tacorama, estas protestas pusieron al descubierto el poder declinante de los hacendados. Por ejemplo, un caso de Ayopaya en 1941 revela cómo los colonos podían quedar embrollados en las peleas por herencia y juicios de divorcio de los hacendados.

108 Ibid., primera parte, fols. 62-65; segunda parte, fols. 7, 25, 99v, 112-112v; tercera parte, fols. 108, 110-110v, 119-120v.

109 Como lo planteó Serulnikov para el período Borbón: "Definir la movilización campesina como ilegal o extralegal propone una distinción artificial que contradice tanto la percepción de los actores como las reglas de la lucha política" ("Disputed Images of Colonialism", 206-7).

110 ACSJC, AG #774, 2PP, Tapacarí, 1939, primera parte, fol. 52.

111 Ibid., segunda parte, fols. 109-109v.

Sus reclamos también develan el abuso sexual que algunos hacendados cometían en contra de las colonas.[112] En efecto, los delegados al Congreso Indígena de 1945 enumerarían los "abusos deshonestos" como una de las formas de violencia más comunes que cometían los hacendados.[113]

Si la hacienda ocultaba –y ponía de manifiesto– conflictos, mentiras y violencias íntimas, asimismo estaba empezando a mostrar, pues, el verdadero infortunio de la vieja elite. Por todo Cochabamba, los hacendados establecidos se vieron obligados a arrendar, dividir o vender sus propiedades. En el proceso, nuevos hombres y mujeres propietarias surgieron entre vecinos, pequeños comerciantes, administradores e, incluso, entre individuos de orígenes modestos que habían ascendido en la escala social. Algunos de esos hombres se volvieron caudillos. Considérese, por ejemplo, el caso de Remberto Camacho, un abogado con sede en Cochabamba que se hacía llamar el "Redentor de los Indios". A principios de la década de 1940, Camacho persuadió a los alcaldes y otras autoridades indígenas en las haciendas de Ayopaya de boicotear el impuesto al muko, una de las fuentes de ingreso más importantes en el Departamento.[114] Según testigos, las proezas de Camacho no habían hecho más que comenzar cuando, por "milagro de un matrimonio", el abogado se había vuelto propietario de una enorme propiedad llamada Moyapampa en el Cantón Calchani.[115] Pretendiendo detentar un poder superior al del subprefecto y abriéndose paso entre los alcaldes de las haciendas, Camacho había persuadido a los pequeños productores de muko y chicha a que eviten a los licitadores "corruptos" y entreguen una tasa menor directamente al prefecto, al Tesoro Departamental o a él mismo. El boicot provocó mucho desorden para los recaudadores de impuestos, así como para los grandes hacendados en la región, cuyo control sobre sus propios colonos había sido contundentemente desafiado por el mensaje subversivo de Camacho.

Los líderes de las huelgas rurales no sólo reclamaron por los exorbitantes impuestos sino que difundieron rumores sobre leyes para supuestamente abolir el pongueaje y distribuir la tierra. En Anzaldo en 1941, un mayordomo fue acusado de provocar el descontento entre colonos ansiosos por acabar con el pongueaje. Los hacendados de la zona declararon que el capataz, su esposa y un excolono habían estado incitando a la sedición. Aparentemente, el capataz aseguró a los colonos que la tierra era de ellos, que el gobierno los respaldaría y que las autoridades ya habían promulgado resoluciones para dar fin con el pongueaje y todos los otros servicios a la hacienda. Presionó a los colonos para que abandonen todas las tareas

112 AHPC, Exp., Mamani, Ayopaya y Quillacollo, 1941.

113 Servicio Nacional de Reforma Agraria, (SNRA), *Evaluación de la reforma agraria boliviana: El fermento pre-revolucionario (1932-1952)*, 2:45-46.

114 AHPC, Exp., Testimonio, Sr. don Félix Bolívar, Independencia (Ayopaya), 1944.

115 Ibid., fols. 1v, 4.

agrícolas y, según un testigo, les dijo que el gobierno había promulgado leyes que reducían los pagos por derechos de herbaje. El mayordomo negó los cargos, pero sí confirmó los rumores acerca de leyes favorables: los colonos se rebelaron por su propia cuenta, decía él, precisamente porque habían escuchado algo sobre los decretos ventajosos.[116]

El conflicto de Anzaldo no fue un incidente aislado. Por la misma época, los colonos en Lobo Rancho (Cliza) supuestamente urgieron a los propietarios a cumplir con la directiva del gobierno en contra del pongueaje.[117] En Sacabamba (Anzaldo), donde los hacendados habían incrementado las obligaciones de los colonos y violado costumbres harto establecidas, tres colonos fueron acusados de instigar a una huelga de brazos caídos o a una "rebelión indígena" para terminar con el pongueaje y recuperar la tierra. Un testigo declaró que uno de los líderes poseía documentos que corroboraban los derechos propietarios de los campesinos desde inclusive mucho antes del Imperio Inca. Los demandados afirmaban más bien que los propietarios proseguían el caso para desquitarse en contra de ellos, porque habían iniciado una querella demandando la devolución de bienes y tierras apropiadas por un administrador.[118]

¿Dónde se originaron las noticias sobre las leyes favorables, el pongueaje y la restitución de tierras? No deja de ser irónico que el propio gobierno haya sido una de las fuentes de los rumores. En mayo de 1941, el ministro del Interior del general Peñaranda envió un memorando a los prefectos ordenándoles a notificar a los funcionarios subalternos y publicar por bando que "'queda prohibido el servicio de postillonaje o pongueaje, al que se somete a los indígenas' y que 'todo servicio y toda prestación {...} deben ser pagados o retribuidos, al precio corriente de plaza'".[119] Esta ambigua circular provocó una serie de objeciones por parte de los hacendados. A la larga, las autoridades nacionales revocaron la medida y explicaron que sólo era aplicable a los servicios que los comunarios debían a las autoridades locales, las cuales ya habían sido abolidas mediante una serie de leyes del siglo XIX; la prohibición no cubría las obligaciones de los colonos para con los hacendados. A pesar de la retractación, los duplicados de la "ley" ya habían empezado a circular y algunas de esas copias con seguridad llegaron a manos de los líderes locales. Inmediatamente, un torrente de huelgas rurales siguió a la difusión de la circular.[120]

116 ACSJC, AG #789, 2PP, Antezana vs. Rodríguez y otros, 1941, fols. 8-8v, 59.

117 AJIC, Ugarte, Ad Perpetuam, Lobo Rancho, 1941. Para otros ejemplos, ver Marianne De Jong, "En la sombra de Totora", 75, y 75 n. 90; AJIC, Calle Claure, Amenazas i otros delitos, 1940; AHPC, Exp., Flores, casique de la comunidad Totora, 1937.

118 Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 199. Para más rumores sobre la redistribución de tierras, ver AHPC, Exp., Ledezma viuda de Saucedo Sevilla, Finca de Chucchihuañusca, 1937.

119 De Jong, "En la sombra de Totora", 76.

120 Ibid., 77. Ver también Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, 104-105.

Reinaba así un aire de incertidumbre fundamental acerca del pongueaje, puesto que los debates continuos, los decretos, las peticiones y publicaciones sobre esta obligación degradante oscurecían su estatus legal y alimentaban la expectativa de que estaba por terminar o de que ya había sido abolida.[121]

Otro lugar de origen de los rumores puede haber sido el exitoso ejemplo de los colonos de Cliza, quienes obtuvieron la abolición del pongueaje en su hacienda en 1937. Con seguridad, los líderes de Cliza transmitieron la información a otros colonos después de consultar, en Cochabamba, a abogados solidarios con la causa.[122] De igual modo, los colonos que crearon sindicatos en otras provincias llevaban noticias prometedoras a las zonas más aisladas del Departamento.[123] Muchos de los hombres que difundieron los rumores sobre decretos favorables fueron probablemente antiguos colonos que habían sido expulsados de sus propiedades por "desobediencia" o "quejas" constantes.[124] Un gran número de colonos desplazados, que trabajaban como jornaleros rurales o iban en busca de trabajo en la ciudad, habitaban la región de Cochabamba. Ya sea desde una nueva base en la ciudad o desde una antigua en el campo, los miembros de este grupo móvil jugaron un papel protagónico en la agitación de la década de 1940.[125] Más aún, el testimonio de algunos activistas rurales sugiere que los "cabecillas" en una propiedad estaban conscientes de la agitación en otras. Cierto número de colonos realizó viajes a La Paz y otras ciudades, donde establecieron contacto con otros dirigentes rurales y adquirieron conocimiento acerca de las "leyes" y los "decretos" favorables.[126] Finalmente, los afiliados a las redes de caciques apoderados con base en La Paz probablemente también ayudaron a difundir la noticia.[127] Cualquiera sea la fuente, los rumores sobre las leyes no fueron simplemente impuestos por "agitadores" externos. Aparecieron de manera

121 Sobre propuestas y demandas para acabar con el pongueaje, ver *Pregón*, 23 de agosto de 1942, 3, 6; Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 88; *La Calle*, 14, 15 de agosto de 1943. En fecha tan temprana como 1937, un decreto concerniente al desalojo de colonos socavó potencialmente la capacidad de los hacendados para demandar los deberes del pongueaje. Según el decreto, la negativa a realizar labores agrícolas era una justificación legítima para la expulsión, pero el rechazo a cumplir "servicios personales" no lo era (Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 380-383).

122 Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 198 n. 4.

123 Las entrevistas de De Jong en el área de Pocona aluden a tales viajes ("En la sombra de Totora", 72-73).

124 Además del caso de Tacorama, ver AHPC, Exp., Ledezma viuda de Saucedo Sevilla, Finca de Chucchihuañusca, 1937. En Tiraque, cuando Villarroel estaba en el poder, unas 30 familias completas fueron expulsadas de sólo una hacienda (Roger Simmons, *Palca and Pucara*, 19-21, 125-126).

125 Ver, por ejemplo, ACSJC, AG #774, 2PP, Tapacarí, 1939, fol. 99; Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*.

126 Ver, por ejemplo, Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 198-199, 199 n. 6 y 7.

127 Sobre las actividades de Santos Marka T'ula, ver J. Blanco, *Antonio Alvarez Mamani*. Ver también Claudia Ranaboldo, *El camino perdido*, 131-132.

simultánea a las denuncias de ilegalidad y a las demandas de adhesión a los contratos y normas. Los rumores estaban ligados a los intentos por negociar las fronteras del dominio del hacendado. Y estaban entremezclados con pugnas por posesión, propiedad y la conducta de autoridades locales.

Las protestas rurales de principios de la década de 1940 no tenían un único origen. Estuvieron entramadas en una densa y pluridimensional red compuesta de colonos, comunarios, abogados, dirigentes laborales, políticos afines e, incluso, algunos administradores o mayordomos de hacienda resentidos con sus patrones. Algunos de los abogados que apoyaban las reivindicaciones de los campesinos habían sido también delegados a la Convención de 1938. Otros eran reconocidos intelectuales de izquierda o dirigentes sindicales. Por ejemplo, el cofundador del Partido Obrero Revolucionario (POR) y camarada de Tristán Marof, Alipio Valencia Vega, asesoró a los comunarios de Ventilla (Arque) en una disputa sobre impuestos de 1942.[128] En Sacabamba, los colonos estaban asesorados por Faustino Castellón, líder de la Federación Obrera de orientación anarquista. En determinado momento, este grupo planeó incluso vincularse con el mismo Marof. Una petición de 1937, proveniente de Ayopaya, subraya otra asociación vital: vinculaba a los peticionarios rurales con la Federación Obrera de Trabajo (FOT). Análogamente, los colonos en Larimarca recibieron respaldo de los afiliados a la FOS de Cochabamba.[129]

Por último, los conflictos descritos en las páginas precedentes ilustran una crisis de la hacienda desde adentro. Desde fines de la década de 1930 hacia delante, las cargas laborales y de servicios se incrementaron ostensiblemente en muchas propiedades. Pero, en vez de mostrar que los hacendados habían logrado un mayor control, los documentos dan cuenta de su incapacidad para controlar a sus colonos, quienes, a su vez, organizaban a otros compañeros colonos, consultaban con abogados o, simplemente, abandonaban la propiedad. Para recobrar el poder e incrementar la producción, algunos terratenientes, arrendatarios o administradores no sólo aumentaban las obligaciones sino que inflingían severos castigos; otros ejercían su derecho a expulsar a los colonos. A pesar de su severidad, el intento de los terratenientes por fortalecer las obligaciones laborales y de servicio fue parte integral de la lenta erosión de su hegemonía.

Los congresos indígenas y los vínculos entre ciudad y campo

La ola de conflictos en las haciendas perturbó tanto al gobierno de Peñaranda que éste ordenó una serie de investigaciones sobre las condiciones de trabajo rural en Cochabamba y Oruro. Los informes de la comisión confirmaron ampliamente las

128 AHPC, Exp., Mollo y Falso vs. Zegarra y Alavis, por cobro indebido, Cantón Ventilla, 1942.
129 De Jong, "En la sombra de Totora", 81 n. 110.

quejas de los colonos en contra del exceso de las obligaciones existentes. El equipo de funcionarios gubernamentales confirmó también que los colonos realizaban esas arduas labores a cambio de una parcela de tierra apenas suficiente para el sustento de las necesidades básicas de una familia.[130] A pesar de la evidencia incriminatoria, el gobierno de Peñaranda no buscó implementar cambios en los sistemas de trabajo rurales; más bien, el régimen decidió que la raíz del problema era la agitación política de los obreros urbanos. En febrero de 1943, el presidente anuló todos los artículos en los estatutos de las organizaciones obreras y sindicales que aludían al "trabajo agrario o las actividades campesinas".[131] Aunque el gobierno se negó a encarar las causas subyacentes del descontento social, no estaba del todo equivocado acerca del papel que los obreros urbanos jugaron en las huelgas rurales.

Los sindicalistas urbanos renovaron sus vínculos con los dirigentes campesinos inmediatamente después de la guerra del Chaco. Y, a continuación del segundo congreso nacional de la CSTB, en 1939, el movimiento laboral empezó a establecer contactos directos con las comunidades rurales y a impulsar iniciativas pro-indígenas. Un documento titulado "La CSTB y el problema del indio" apoyaba las principales demandas que los colonos y comunarios habían presentado durante las décadas precedentes: reclamaba una nueva revisita y la abolición del pongueaje. En forma de un pliego de peticiones en contra de la usurpación de tierras comunales, los malos tratos y el trabajo servil, la CSTB volvió a plantear también algunos reclamos que se habían presentado ante la Convención de 1938.[132]

Las prioridades políticas rurales del movimiento obrero obtuvieron una influencia adicional con la creación del Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR) en 1941. El programa fundador del PIR mostraba tendencias indigenistas y subrayaba la resolución del partido por "incorporar activamente en las filas de nuestro movimiento a los campesinos". Si bien apoyaba el mejoramiento técnico de las comunidades indígenas, también llamaba a una reforma agraria que eliminaría al "latifundio feudal improductivo", terminaría con la servidumbre indígena y convertiría a las comunidades en cooperativas agrícolas.[133] De los tres partidos de reforma más influyentes en la época de la posguerra del Chaco (POR, PIR, MNR), el PIR fue el primero en desarrollar una red de militantes comprometidos con el trabajo organizativo en el área rural.

Lo que es más importante, por medio de congresos indígenas bien publicitados y realizados en las ciudades, las alianzas que los militantes del PIR y los

130 USNA, RG 166, Box 48, Folder "International Agreements-Labor, Bolivia, 1942-1945, 10 de diciembre de 1945"; "Primer Congreso, Principales Ponencias", 2–7. Las investigaciones fueron llevadas a cabo en 1941-1942.
131 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 89.
132 Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano, 1933-1952*, 223-225.
133 Cornejo, *Programas políticos de Bolivia*, 194, 251-53, 262. Ver también Villalpando, "La cuestión del indio"; Arturo Urquidi Morales, *La comunidad indígena*.

dirigentes obreros forjaron con los colonos de hacienda resonaron mucho más allá de las protestas aisladas en las haciendas. El primero de tales congresos no estuvo directamente organizado por el movimiento obrero boliviano sino que fue un acontecimiento intercontinental: el Primer Congreso Interamericano de Indianistas. Convocado originalmente para agosto de 1939 en Bolivia, al final el Congreso se realizó en Patzcuaro (México) en 1940, no sin que antes el comité organizador en Bolivia hubiera presentado y difundido una agenda preliminar cuyos anuncios, publicados en la prensa, crearon una gran expectativa.[134] Las catorce sesiones temáticas fueron planificadas por un multifacético grupo de la elite política e intelectual boliviana –de tendencias tanto conservadora como radical–, grupo que incluía a un sorprendente número de los delegados a la Convención de 1938 y otros destacados izquierdistas. Era de esperarse que los organizadores bolivianos volvieran a plantear los mismos asuntos que los delegados a la Convención de 1938 habían dejado sin resolver: la reforma de la tierra, el estatus jurídico de las comunidades indígenas, los Patronatos Indígenas y la Revisita de Tierras. Tal como fue planteada, la agenda sacó a colación las demandas fundamentales de los caciques apoderados de la década de 1920. Fue también evidente que se daría lugar a un diálogo desigual: los intérpretes traducirían al castellano las presentaciones hechas en quechua y aymara por delegados indígenas selectos, pero los organizadores no prometían traducir los discursos en castellano a los idiomas nativos.

Si bien el Congreso Interamericano se reunió finalmente en México, su programa preliminar siguió teniendo resonancias en Bolivia. Y los puntos más controvertidos eran apoyados no sólo por el PIR y la CSTB sino por alcaldes indígenas como Hilarión Grájeda. Hubo dos reuniones de "indígenas" quechuahablantes en Sucre en 1942 y 1943 bajo los auspicios de la CSTB y la Federación de Estudiantes afiliada al PIR. A pesar de estar promovidos por militantes urbanos, los encuentros revelaron las marcas dejadas por las demandas presentadas en las huelgas de colonos y en las peticiones de los caciques apoderados. Ambos encuentros respaldaron una alianza obrero-campesina, las tomas de hacienda y la abolición de los servicios no remunerados. El evento de 1942 pedía también una revisión de los límites de las tierras comunales y la anulación de todas las transferencias de tierras indígenas que se hubieran efectuado sin la intervención del Estado.[135] El encuentro reunió a delegados quechua hablantes de Cochabamba, Oruro, Potosí y Chuquisaca.

134 Para la agenda, ver Primer Congreso Interamericano de Indianistas, *Reglamento, Temario y Agendas*.

135 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 86-88, 91-92; *El Nacional*, 1 de febrero de 1945; Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 81; Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco", 39-40; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 61-63; USNA, RG 166, Box 48, 7 de septiembre de 1942.

Un tercer congreso indígena, convocado en Sucre para agosto de 1944, reiteró la plataforma de los dos primeros encuentros. Su base organizativa confirmó aun más los vínculos entre los líderes rurales y los dirigentes fabriles urbanos. El congreso fue auspiciado conjuntamente por un comité de caciques y alcaldes mayores de Sucre, Oruro, Potosí, La Paz y Cochabamba; la Prefectura de Sucre; y el Directorio de la Federación Obrera de Sucre. Los organizadores abogaron por nuevas instituciones judiciales, como, por ejemplo, un Patronato Nacional de Indígenas. También exigían al gobierno extender los derechos de los trabajadores urbanos a los rurales. En este punto se incluía la exigencia de una compensación a los colonos desalojados en correspondencia con el código laboral de 1939, y el pleno apoyo a la "sindicalización obligatoria" de los campesinos. Incluso, el programa apoyaba la licencia post-natal para las mitanis (hasta que fuera abolido el pongueaje). Otras demandas fundamentales incluían una revisión general de los títulos de tierras (revisita), la investigación de ventas de tierra fraudulentas, y un código laboral agrario.[136] A fin de dramatizar la persistencia de la opresión colonial durante más de 100 años de gobiernos republicanos y "constituciones liberales, igualitarias", los tres congresos (1942, 1943 y 1944) se realizaron en el Día de la Independencia (6 de agosto) o en fechas próximas a ella.

El papel del movimiento obrero en la génesis de los congresos indígenas, y su énfasis en los "trabajadores" urbanos y rurales, no condujeron a la supresión de lo indígena como identidad política. Antes bien, las emergentes organizaciones laborales dieron un nuevo impulso a las antiguas luchas que habían emprendido las redes de caciques apoderados. Esos movimientos previos habían cambiado significativamente durante los años de la guerra del Chaco, pero no fueron totalmente suprimidos. Aunque la red nacional ya no conservaba el mismo nivel de coordinación, los "caciques indígenas" continuaron presentando peticiones a los políticos nacionales.[137] Y si bien las demandas de los colonos de hacienda –manifiestas durante los últimos años de 1930 y los primeros de 1940– aparecieron de modo protagónico en los primeros congresos indígenas de Bolivia, los líderes con base en las comunidades también influyeron en esos eventos. Los comunarios, al igual que los colonos, ayudaron a hacer de los derechos y garantías indígenas una preocupación fundamental de las asambleas y –más ampliamente– de la cultura política en la posguerra del Chaco.

136 Las resoluciones aprobadas por este congreso fueron transcritas en *Los Tiempos*, 5 de abril de 1945.

137 Ver República de Bolivia, *Informes de Comisiones, H. Convención Nacional de 1938*; *El Diario*, 14 de mayo de 1942, 6.

Conclusión

Los conflictos rurales analizados en este capítulo revelan que, para los colonos de hacienda, el socialismo militar fue una espada de doble filo. Si bien las leyes militares y las dependencias estatales fortalecían potencialmente a los campesinos e indígenas, las nuevas autoridades gubernamentales podían ser tan corruptas –o tan dependientes de los terratenientes– como los funcionarios locales que los colonos intentaban evitar. Las tensiones entre fortalecimiento y opresión que caracterizaron la época del socialismo militar, en vez de suprimir el descontento o ampliar el control del Estado, ayudaron a propiciar nuevas olas de movilización. La ley asumió un papel central en estas luchas, en parte debido a que las resoluciones de los socialistas militares crearon expectativas sin haber incrementado el control estatal de la circulación de leyes y decretos. ¿Estaba eliminado el pongueaje o era todavía algo permitido? Cuando los redactores de la Constitución de 1938 declararon que "nadie podrá ser obligado a prestar trabajos personales sin la justa retribución y sin su pleno consentimiento", ¿abolieron realmente esta degradante obligación? La respuesta no era clara. Esta ambigüedad ayudó a impulsar la inédita ola de huelgas de brazos caídos, que agitó el campo boliviano durante la época de la posguerra del Chaco

Después de la muerte de Busch en 1939 y el período provisional de gobiernos conservadores conducidos por los generales Carlos Quintanilla y Enrique Peñaranda, un tercer portador de la antorcha socialista militar asumiría el poder: el coronel Gualberto Villarroel. Los oficiales jóvenes agrupados en Razón de Patria (RADEPA), –una logia militar secreta, forjada entre los oficiales prisioneros durante la guerra con el Paraguay– respaldaron el golpe que encabezó Villarroel el 20 de diciembre de 1943, junto al MNR de reciente creación. Presionado por una escalada del conflicto en el área rural, el régimen de Villarroel y el MNR convocaría al primer Congreso Indígena nacional y anunciaría una serie de decretos históricos. Estas acciones alentaron huelgas, levantamientos y un torrente de rumores acerca de supuestas leyes revolucionarias, todo ello en una escala mucho mayor que la de antes que Villarroel asumiera el poder. De todas maneras, el descontento de fines de la década de 1930 y comienzos de 1940 muestra que las noticias de posibles resoluciones favorables empezaron a circular mucho antes de que Villarroel convocara al Congreso Indígena. A no dudarlo, tales rumores adquirirían mayor fuerza después del congreso de 1945; pero las demandas ya surgieron de los conflictos locales y los congresos que se dieron en las décadas previas al golpe que instauró el gobierno populista de Villarroel y el MNR. Al principio, los dirigentes del MNR miraron esos acontecimientos con incertidumbre o desdén.

CAPÍTULO 6

La ciudad reticente: El populismo de Villarroel y la política del mestizaje

Al mes de que el nuevo gobierno asumiera el poder, celebrando la victoria, el coronel Gualberto Villarroel se dirigió a un improvisado mitin. Desde el balcón del Palacio de Gobierno, el presidente, el líder del MNR Víctor Paz Estenssoro y otros funcionarios se dirigieron a la multitud que los aclamaba en la aledaña Plaza Murillo. Al resumir los objetivos del nuevo gobierno, Villarroel lanzó su más célebre expresión: "No somos enemigos de los ricos; pero somos más amigos de los pobres".[1] Esta imposible promesa de favorecer a los pobres sin enajenarse de los ricos –expresada, además, en un lenguaje de supuestos estrechos vínculos– sintetiza el ambicioso reformismo de los socialistas militares –un reformismo, a la larga, igualmente destinado al fracaso. El gobierno de Villarroel pretendía aumentar la productividad y el consumo, y, al mismo tiempo, devolverles la dignidad y el sustento a las masas indígenas y mestizas de la Nación, al "hombre que sufre", al minero y al indio.[2] Para alcanzar esta visión de abundancia y salud, el presidente promovió reformas sociales y económicas que apuntaron tanto al ámbito rural como al urbano.

Desde un principio, el gobierno de Villarroel se encontró internacionalmente aislado e internamente sitiado por la oposición, tanto de izquierda como de derecha. Por ello, el gobierno articuló su empeño en las reformas sociales con la búsqueda de aliados políticos. Sobre todo, promovió a la poderosa clase minera, al reconocer a la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) en junio de 1944.[3] Al igual que otros populistas latinoamericanos, Villarroel y el

1 Luis Peñaloza Cordero, *Historia del Movimiento Nacionalista Revolucionario*, 64.
2 Gualberto Villarroel, *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1945*, 7.
3 Whitehead, "Bolivia", 530.

MNR también se aproximaron a los obreros urbanos. En la medida que la mayoría de los sindicatos obreros se habían ya afiliado a la CSTB, organización controlada por el PIR y que se oponía al nuevo gobierno, el gobierno de Villarroel intentó crear una federación obrera paralela.[4] De manera similar a Juan Domingo Perón (1946-1955) en la Argentina, Villarroel también cultivó el apoyo de los trabajadores del sector informal.[5] Con carácter prioritario, su gobierno se aproximó a las mujeres que vendían artículos de primera necesidad en los mercados urbanos del país. Las mujeres de los mercados no sólo eran clave para el abastecimiento de las ciudades, eran también uno de los sectores más autónomos del movimiento obrero. Pues, aunque la Federación de Trabajadores liderada por el PIR barrió con sus adversarios en los sindicatos de varones después de la Guerra del Chaco, no llegó a controlar a los sindicatos organizados por las vendedoras, culinarias, floristas y otras mujeres trabajadoras.[6] Adicionalmente, como esposas y madres de artesanos y fabriles, las vendedoras sirvieron como mediadoras potenciales entre el gobierno y el movimiento obrero generalmente opositor. Al mostrar su apoyo a las vendedoras mestizas del país, el gobierno demostraba su afinidad con los trabajadores y los pobres.

Mientras se esforzaban por captar a más gente en las ciudades, Villarroel y el MNR también pretendieron crear un sentido de unidad nacional por medio de símbolos, festividades e instituciones. Al igual que el gobierno de Busch en la década de 1930, el gobierno de Villarroel y el MNR abrió escuelas y cuarteles militares en zonas fronterizas, como un medio de fortalecer las fronteras nacionales y limitar las influencias externas.[7] Pero Villarroel y el MNR no sólo se fijaban en las amenazas externas a la unidad nacional: creían también en la necesidad de emprender una lucha indeclinable en contra de las barreras internas a la nacionalidad. Si por su parte Busch percibió las diferencias regionales como componentes de una colectividad nacional armoniosa, Villarroel y el MNR las consideraban obstáculos peligrosos. En su primer informe anual al Congreso, Villarroel señaló la necesidad de crear un sentimiento de la nacionalidad, de "iniciarse el combate contra todo regionalismo que –nacido por vicios culturales, deficiencia educativa, como también, por el aislamiento físico de las diferentes zonas–, es una ponzoña que envenena el ambiente y enferma el organismo social".[8] La historia ocupó un lugar especial en esta cruzada por la unidad nacional. Villarroel subrayó la necesidad de "reivindicar los valores espirituales de nuestro pasado; {...} [y] unir

4 Jael Bueno *et al.*, "Los trabajadores cochabambinos", 6.
5 Mariano Plotkin, *Mañana es San Perón*. Perón cortejó a los trabajadores informales y a las mujeres con el fin de desplazar a los sindicatos de obreros varones; Villarroel, por su parte, apuntó hacia ellos porque, muy probablemente, carecía de una base urbana.
6 Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 61-80.
7 Villarroel, *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1945*, 45.
8 Villarroel, *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1944*, 70.

a los hombres de todas las latitudes del país en una misma fe, creando una conciencia nacional".[9] Para ello, los aliados movimientistas del presidente indagaron con mayor profundidad en las luchas históricas de la Nación. Sus manifiestos programáticos localizaron la esencia de una conciencia y cultura nacionales en el heroísmo anticolonial de los mestizos.

Si bien el gobierno de Villarroel y el MNR proclamaba la unidad, su idealizada visión de una nación mestiza era selectiva: descansaba en la imagen femenina de un prototipo regional y racial, a saber, la vendedora mestiza de Cochabamba. Estas mujeres ocuparon la posición de mujeres decentes, saludables y trabajadoras, dedicadas a la familia y la Nación. Villarroel y el MNR promovieron los ideales del mestizaje, de armonía nacional y de salud familiar tanto en los textos como en las ceremonias públicas y las políticas sociales. En tanto valorizaban una determinada visión de la nación mestiza, los políticos nacionalistas relegaron asimismo a la mayoría indígena rural a un lugar política y simbólicamente subordinado.

La nación mestiza

El coronel Gualberto Villarroel había cumplido 35 años cuando, junto a un grupo de oficiales reformistas del ejército, derrocó al gobierno conservador del general Peñaranda. Principalmente, los conspiradores se oponían al régimen de Peñaranda por su posición pro-Estados Unidos y su violenta oposición al movimiento obrero.[10] Sus principales pilares de apoyo eran el MNR de reciente creación y los jóvenes oficiales agrupados en RADEPA (Razón de Patria). En su recorrido por los institutos militares creados en Cochabamba durante el primer período del socialismo militar, los integrantes de esta logia secreta habían obtenido cierta prominencia dentro del ejército. Su influencia se amplió durante el breve gobierno de Peñaranda (1940-1943), en la medida que una serie de crisis políticas disminuyeron el control de las fuerzas armadas por parte de los generales. Cuando Villarroel asumió el poder, Estados Unidos y la mayoría de los países latinoamericanos se negaron inicialmente a reconocer su gobierno, debido a los supuestos vínculos del MNR con la Alemania nazi. Puesto que Bolivia dependía considerablemente de las exportaciones de estaño hacia los Estados Unidos, el gobierno de Villarroel accedió a la demanda estadounidense de que todos los integrantes del MNR fueran sacados del gabinete gubernamental (ver Imagen 11). De todas maneras, desde fuera, el MNR continuó desempeñando un papel clave y, después de que el gobierno de Villarroel fuera oficialmente reconocido por los Estados Unidos en marzo de 1944, los movimientistas fueron reubicados en varios

9 Villarroel, *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1945*, 4.
10 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 351-368.

puestos ministeriales.[11] Sin embargo, la alianza de los militares con el MNR no estuvo libre de tensiones. Continuamente, los dirigentes del partido chocaban con los integrantes más conservadores de RADEPA y, en tales circunstancias, Villarroel se encontraba atrapado en un ineficaz papel de mediador. Cuando en 1944 cuatro destacados políticos de la oposición murieron a manos de los militares, se abrió también una fisura dentro del propio MNR. Estas tensiones transversales afectaron la alianza política y terminaron por contribuir a su caída. Con todo, Villarroel y el MNR colaboraron estrechamente y encaminaron un programa bastante coherente durante los dos años y medio de vigencia de ese gobierno.[12]

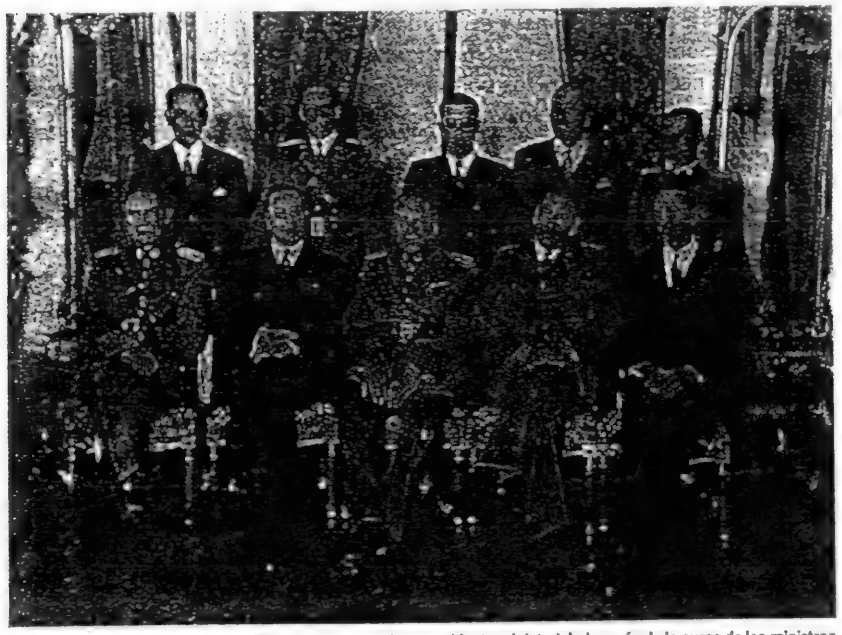


Imagen 11: El presidente Gualberto Villarroel (al centro) y su gabinete ministerial, después de la purga de los ministros movimientistas en Marzo de 1944. *Cortesía del Archivo de La Paz.*

11 Paz Estenssoro reingresó al gabinete como ministro de Hacienda; Julio Zuazo Cueca y Germán Monroy Block asumieron como ministros de Agricultura y de Trabajo, respectivamente. Carlos Montenegro, el primer ministro de agricultura de Villarroel, retornó al gobierno como embajador de México. La mayoría de los otros puestos ministeriales fueron para integrantes de RADEPA o sus aliados civiles (Peñaloza, *Historia del Movimiento Nacionalista Revolucionario*, 59–61).

12 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 217-218, 336-368, 372-377; Christopher Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 21–22, 373; René Zavaleta Mercado, *50 años de historia*, 44-56; USNA, RG 59, 824.00/1-2146; USNA, RG 59, 824.00/6-2145.

Gualberto Villarroel era totalmente desconocido cuando asumió el poder. El presidente nació en 1908 en una comunidad del Valle Alto de Cochabamba llamada Villa Rivero. Un pequeño santuario adorna aún hoy en día la modesta casa de adobe de su familia, ahora convertida en un monumento nacional. De adolescente, Villarroel asistió al Colegio Militar en La Paz. Esta institución fue uno de los más importantes instrumentos de reclutamiento del ejército: daba la oportunidad de ascenso social a hombres de condición modesta. Aunque Villarroel prestó servicio como oficial de ejército en la Guerra del Chaco, no se distinguió como héroe; tampoco tuvo que soportar la experiencia de los campos de prisioneros de guerra. Cuando terminó la guerra, llegó a ser instructor en uno de los institutos militares más avanzados del gobierno de Toro, en Cochabamba. Junto a otros instructores de estos institutos –casi todos ellos mayores y coroneles que habían participado en la Guerra del Chaco– Villarroel promovió el avance de RADEPA. No por casualidad, la misma RADEPA terminó siendo conocida como el "Grupo de Cochabamba".[13]

La vertiginosa subida de RADEPA después de la guerra con Paraguay tuvo como paralelo el ascenso del MNR. El partido fue fundado en 1941 por abogados y periodistas de clase media, que habían cumplido entre veinte a treinta años; un buen número de sus miembros fundadores eran veteranos de la Guerra del Chaco (ver Imagen12). En muchos casos, eran también descendientes de oligarcas empobrecidos, hijos de ex presidentes o de gerentes de empresas fracasadas.[14] Al poco tiempo de la fundación del MNR, sus dirigentes organizaron comandos urbanos, reclutando a profesionales y empleados que, así, engrosaron las filas de la organización. A medida que el MNR llegaba a convertirse en una de las principales fuerzas electorales, competía por el apoyo popular con otros dos partidos anti-oligárquicos.[15] El primero era el Partido Obrero Revolucionario (POR), de orientación trotskista, que fue fundado en 1934 por exilados de izquierda dirigidos por Tristán Marof y que reclutó a sus seguidores, sobre todo, entre los trabajadores mineros.[16] El tercer partido, el Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), fue creado en 1940, con José Antonio Arze y Ricardo Anaya a la cabeza. Ambos dirigentes eran prominentes abogados que habían ayudado a organizar el Primer Congreso Nacional de Estudiantes Universitarios de Bolivia,

13 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 368-70; Fernández, "Prensa, radio e imaginario boliviano durante la Guerra del Chaco". Sobre las relaciones paternalistas que los jóvenes oficiales establecieron con los soldados indígenas bajo su mando, ver Fernández, "Transformaciones y prácticas de poder en el ejército boliviano".

14 Zavaleta, *50 años de historia*, 46.

15 Sobre el crecimiento del MNR, ver Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 17-25. El programa recién apareció en 1942.

16 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 195-196; 295-296; Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 16.

realizado en 1928 en Cochabamba y que impulsó la Autonomía Universitaria en el país. Con el apoyo de destacados dirigentes obreros, rápidamente, el PIR se convirtió en el partido del movimiento obrero boliviano.[17] A principios de la década de 1940, el PIR ya contaba con un mayor número de seguidores entre las masas, sea respecto al MNR o al POR.[18] De hecho, en esos primeros años, el MNR sólo contaba con unos cuantos miles de partidarios. De todas maneras, el MNR aumentó su perfil político cuando obtuvo un importante número de escaños parlamentarios en las elecciones de 1942 y 1944.[19]

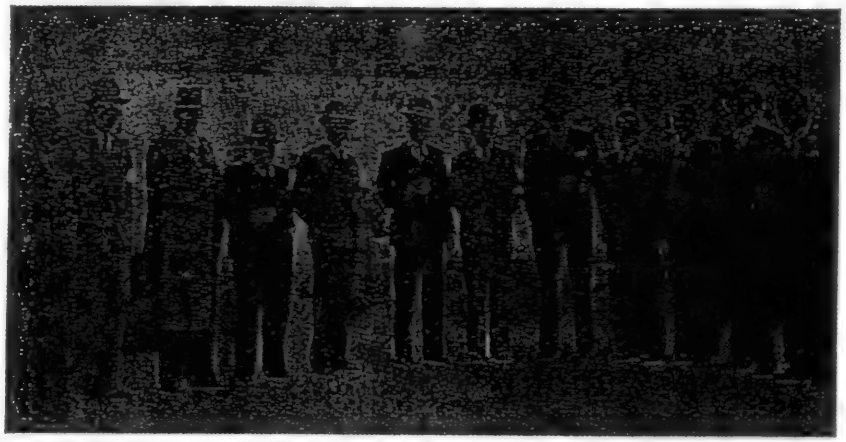


Imagen 12: Miembros fundadores del MNR, circa 1941, con Alberto Mendoza López (quinto desde la izquierda), Víctor Paz Estenssoro (sexto desde la izquierda) y Hernán Siles Zuazo (séptimo desde la izquierda). *Cortesía del Archivo Privado de Luis Antezana Ergueta.*

En gran medida, el MNR adquirió fuerza política gracias a su apasionada defensa de los mineros en huelga que habían sido asesinados por el ejército en la masacre de Catavi de 1942. Más de 9 mil mineros habían entrado en paro para exigir mejoras en sus condiciones de vida y el pleno cumplimiento del Código del Trabajo, aprobado en 1939 por el gobierno de Busch. El gobierno declaró que la medida era ilegal, envió tropas a la zona para controlar los disturbios y arrestó a los dirigentes. Después de una serie de enfrentamientos, los soldados mataron a 35 mineros y a un número indeterminado de mujeres mineras que habían acompañado

17 Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 16; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 341-342.

18 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 331, 341-342; Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 16.

19 Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 19-20; Peñaloza, *Historia del Movimiento Nacionalista Revolucionario*, 67-68.

a los trabajadores en una marcha de protesta. Líderes de toda orientación política condenaron la masacre, pero fue el MNR el que realizó el alegato más contundente al propiciar una resolución congresal de censura al gobierno de Peñaranda. Era la primera vez que el Congreso acusaba a un gobierno en ejercicio por matar obreros o indígenas. Y, resultó ser una hábil movida política. Antes de la masacre, los mineros bolivianos eran mucho más próximos al POR. La apasionada denuncia de la masacre por el MNR, su defensa del derecho de los obreros a la huelga y su demanda de renuncia del gabinete de Peñaranda ayudó al partido a obtener el apoyo de la Federación de Trabajadores Mineros.[20]

A nivel nacional, el MNR y RADEPA también cosecharon popularidad gracias a un sentimiento de sacrificio compartido en el devastador conflicto con Paraguay. Puesto que muchos líderes del MNR habían prestado su servicio como oficiales, el partido despreciaba a los hombres que habían evadido su deber patriótico. La desgarradora experiencia llevó a Villarroel y el MNR a ponerse de acuerdo a su vez sobre una premisa fundamental: la derrota frente al Paraguay obligaba a los bolivianos a ampliar las instituciones estatales y a fortalecer la Nación. Redactado en 1942 por el cochabambino José Cuadros Quiroga, un periodista alineado con el ala pro-nazi del MNR, el manifiesto del partido prometía luchar por "la consolidación del Estado y la seguridad de la patria", para hacer de Bolivia una "Patria orgánica, unida y fuerte", y para "robustecer el carácter nacional".[21] El manifiesto prometía a sus seguidores que el MNR superaría los embates del regionalismo, obtendría el control del "superestado" minero y fomentaría una economía agrícola próspera. También mezclaba diatribas contra los judíos con la glorificación de los orígenes mestizos de la Nación. Únicamente con el lanzamiento del MNR la incipiente alabanza del mestizaje se convirtió en una afirmación plena.

Seguramente, una combinación de tendencias nacionales y continentales influyó sobre los dirigentes del MNR que defendían las raíces e identidad mestiza del país. Con el surgimiento del imperialismo estadounidense posterior a 1898, los discursos del mestizaje se difundieron ampliamente por toda Latinoamérica.[22] Cada vez más, escritores y políticos de varios países de América Latina rechazaban las teorías raciales que equiparaban lo híbrido con lo degenerado y, al mismo tiempo, revalorizaban la mezcla racial como una manifestación de la fuerza nacional.

20 Zavaleta, *50 años de historia*, 47; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 355-358, 363-65, 373-376; Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 20–21; Fernando Mayorga, *El discurso del nacionalismo revolucionario*, 85.

21 MNR, *Sus bases y principios de acción inmediata*, 37, 43; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 336-337; Mitchell, *The Legacy of Populism in Bolivia*, 18-19.

22 Este párrafo se basa en: Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, 106, 138-139; Lomnitz, *Exits from the Labyrinth*; Lowell Gudmundson and Francisco Scarano, "Conclusion", especialmente, 338; De la Cadena, "Are *Mestizos* Hybrids?"; De la Cadena, *Indigenous Mestizos*; Gould, *To Die in This Way*; Appelbaum, Macpherson y Rosemblatt, "Introduction".

A tiempo de reivindicar las tradiciones nativas y defender las reformas sociales, los políticos nacionalistas trabajaban también para crear un prototipo nacional único y "saludable". Las tendencias de la política interna también influyeron en el surgimiento del mestizaje, puesto que, en sus esfuerzos por establecer alianzas políticas policlasistas, los políticos populistas de las décadas de 1930 y 1940 se inspiraron en los ideales de la unidad racial. En algunos países, las luchas de poder entre las elites regionales condujeron también a evaluaciones positivas de la hibridez. Múltiples en cuanto a sus significados, manifestaciones y efectos políticos, los proyectos de mestizaje se discutieron a fondo en distintos ámbitos que iban desde el teatro y la música hasta la literatura y el ensayo.

Si bien el mestizaje fue una muy utilizada metáfora de la unidad durante el apogeo del imperialismo estadounidense (desde 1898 hasta inicios de la década de 1930), no todos los intelectuales latinoamericanos privilegiaron al mestizaje como la expresión simbólica de la nacionalidad. Pero, ya sea que privilegiaran la mezcla, la puréza o lo blanco, sus reflexiones sobre la unidad nacional afirmaban y reiteraban las diferencias y las jerarquías raciales. El influyente intelectual mexicano José Vasconcelos especuló que la mezcla de razas propiciaría una "raza cósmica" mediante un proceso de "evolución espiritual"; sin embargo, su esquema terminaba privilegiando lo blanco.[23] En Nicaragua y El Salvador, las idealizaciones de la mezcla racial valorizaban el pasado indígena, pero se basaban en la desaparición de culturas indígenas vivientes.[24] Los intelectuales argentinos de esa época condenaron de plano la mezcla racial e, incluso, recomendaron la prohibición del matrimonio entre "razas extremadamente alejadas" porque, según ellos, tales uniones darían lugar a la degeneración y harían peligrar la nacionalidad argentina.[25] De manera similar, durante las primeras décadas del siglo XX, destacados intelectuales en los Andes consideraron la idea de la mezcla de razas como un proyecto completamente arriesgado. Sin embargo, a diferencia de los argentinos, quienes privilegiaban lo blanco, estos intelectuales andinos con frecuencia ensalzaban la pureza del inmemorial pasado indígena. Cuando los pensadores andinos aceptaron el mestizaje, lo hicieron con gran ambivalencia o como un emblema relegado a propuestas delimitadas y regionalmente circunscritas.[26]

23 Para las diversas perspectivas sobre el mestizaje en México, ver Knight, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*"; Alexander Dawson, *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*; Stern, "From Mestizophilia to Biotypology"; Poole, "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca".

24 Gould, *To Die in This Way*; Gould, "Revolutionary Nationalism and Local Memories in El Salvador", 141. Sobre el mestizaje en América Central, ver, también, Charles R. Hale, "Does Multiculturalism Menace?", 500-501.

25 Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, 118.

26 De la Cadena, *Indigenous Mestizos*; De la Cadena, "Mestizos Are Not Hybrids"; Larson, "Redeemed Indians, Barbarianized Cholos"; Mendoza, *Shaping Society through Dance*; Sarah Chambers, "Little Middle Ground".

En Bolivia, las reivindicaciones del mestizaje siguieron un camino menos uniforme de lo sucedido en muchos otros países latinoamericanos. Mientras que los líderes del Partido Liberal, asentados en La Paz, abandonaron las promesas de descentralizar el Estado después de la Guerra Federal de 1899, las elites regionales de Cochabamba defendieron al mestizaje en un esfuerzo por defender sus intereses y la cultura local. Estos fervorosos regionalistas rechazaron el menosprecio de la gente mestiza y la denigración total de la cultura boliviana que hizo el paceño Alcides Arguedas en su conocido libro *Pueblo Enfermo* (1909). Antes bien, ellos reivindicaron el carácter de las "razas y *castas* o clases sociales *distintas*" que habitaban el país, recuperando su papel en la historia de la Nación.[27] En la década de 1930, los intelectuales de otras regiones también empezaron a atribuir cualidades positivas al mestizaje, sugiriendo que podría ser una señal de la integración nacional, la mediación cultural y también de la evolución.[28] Pero a menudo eran fórmulas tentativas, basadas en términos bifurcados –el "mestizo-indígena" y el "mestizo-blanco"– que iban en contra de la misma idea del mestizaje como un lenguaje de la unidad.[29] Sólo unos cuantos delegados mencionaron al mestizaje en la Convención de 1938, y lo vieron generalmente como una fuerza negativa que alimentaría las "tendencias heterogéneas".[30]

Mientras competían con otros partidos políticos por el apoyo de los trabajadores urbanos y los excombatientes de la Guerra del Chaco, Villarroel y el MNR nacionalizaron la defensa del mestizaje propugnada por la región de Cochabamba. En primer lugar, los nacionalistas revolucionarios transformaron el ataque regional contra Arguedas en una defensa general de lo "nacional-popular". Luego desvincularon al mestizaje de las ideas de riesgo político y degeneración biológica.[31] El programa del MNR de 1942 condenó la obra de historia escrita por Arguedas, que denigraba a los bolivianos por ser indígenas y mestizos, y censuró su trabajo por blasfemar contra aquellos héroes de la liberación anticolonial como Pedro Domingo Murillo, el líder de la revuelta de 1809 en La Paz.[32]

Al igual que otros proponentes del mestizaje en América Latina, los ideólogos del MNR rechazaban así la idea de que la mezcla de razas era peligrosa. Pero había una diferencia: el sostén básico para su revalorización del mestizaje no fue la fusión

27 José Macedonio Urquidi, *La obra histórica de Arguedas*, 52; Octavio Salamanca, *En defensa de Bolivia*; Teodomiro Estrada, *Pequeña monografía del Departamento de Cochabamba*.

28 Barragán, "Identidades indias y mestizas".

29 Sobre el uso de estos términos compuestos, ver, por ejemplo, Federico Ávila, *El problema de la unidad nacional*. Para un planteamiento similar en relación al uso del término "afro-mestizo" en México, ver Poole, "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca".

30 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*, 2:672; ver también 396-397.

31 Sobre la dinámica general, ver Holt, "The First New Nations", xi; Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, 137-138.

32 MNR, *Sus bases y principios de acción inmediata*, 34.

de las culturas o las sangres; la revaloración que hizo este partido se centraba, más bien, en las luchas históricas.[33] Según los fundadores del MNR, existían tres elementos esenciales que definían a la Nación boliviana: su "geografía variada y propicia para formar la trabazón de una economía total, la historia común y la raza contraída al proceso de la mestización". La geografía, la historia y la raza: tres elementos considerados problemas inmanejables en 1938, tanto por los socialistas como por los conservadores, se habían convertido ahora en las mayores ventajas de Bolivia. El manifiesto del MNR, emitido en 1942, denunció a los extranjeros que calificaban a los bolivianos como seres "racialmente inferiores" y saludó "la herencia de los hijos del Sol" que "llevamos en nuestra sangre". Los autores del manifiesto alabaron también la "conciencia mestiza" que los bolivianos habían forjado en la lucha contra el colonialismo. Sobre todo, este texto fundador exaltaba la "tradición gloriosa de la revolución de la independencia que puso a prueba el talento y el valor del mestizo y del indio".[34]

Nacionalismo y Coloniaje de Carlos Montenegro, publicado en 1944, fue un libro clave para la formación de dirigentes y militantes del partido e ilustra con claridad la manera en la que la defensa del mestizaje, enarbolada por el MNR, se apoyaba en una reinterpretación de la historia boliviana.[35] Si bien este influyente texto indica que los indígenas participaron en las heroicas luchas anticoloniales, siempre junta a los indígenas con los mestizos; Montenegro omite completamente los acontecimientos en los cuales los proyectos indígenas aparecían en primera fila. Las rebeliones de 1780 emprendidas por Túpac Amaru y Tupaj Katari, el levantamiento de 1899 encabezado por Zárate Willka, la revuelta de 1921 en Jesús de Machaqa y la rebelión de 1927 en Chayanta, todos estos episodios históricos están ausentes en su obra. La narración se concentra, sobre todo, en los acontecimientos en los que los mestizos y criollos asumieron el liderazgo. Por cierto, *Nacionalismo y coloniaje* y otros textos fundadores del MNR no excluyen por completo a los indígenas, pero sí los relegan a un lugar separado de los mestizos. Los indígenas sólo se destacan cuando las heroicas luchas del pasado ceden su lugar a las crudas realidades del presente. Y, es ahí que la marginalidad se convierte en el rasgo decisivo. Los "campesinos" aparecen a veces como parte de una alianza policlasista en contra del imperialismo "anglo-yanqui". Pero, en general, las referencias a los "indígenas" giran en torno a la opresión o la redención, y no a la acción política. Los indígenas se unen a los mestizos y criollos como componentes sin rostro de un pueblo boliviano unificado, pero se deja a un lado su protagonismo.[36]

33 Respecto a estos, Bolivia no era la única. Ver Ferrer, *Insurgent Cuba*.
34 MNR, *Sus bases y principios de acción inmediata*, 10, 31, 38-39.
35 Mayorga, *El discurso del nacionalismo revolucionario*, 13-14, 21, 97-98.
36 MNR, *Sus bases y principios de acción inmediata*, 31, 36. Sobre estas exclusiones, y las inclusiones ocasionales y ambivalentes, ver Thomson, "Revolutionary Memory in Bolivia".

Si el MNR identificaba a los indígenas y mestizos –el "pueblo"– como la esencia de la Nación, al mismo tiempo, señalaba a la oligarquía como el núcleo "anti-nacional". Los tres grandes propietarios de minas del país (Patiño, Hochschild y Aramayo) eran bolivianos, pero los hornos de fundición que utilizaban estaban ubicados en Inglaterra y Estados Unidos; el más rico entre ellos, Simón Patiño, vivía en el exterior e invertía sus utilidades fuera del país. Para los nacionalistas bolivianos, la industria "nacional" del estaño era, por tanto, una empresa extranjera. El manifiesto del MNR identificaba también a un segundo poder antinacional, los judíos, los cuales eran descritos como una fuerza que penetraba las fronteras nacionales para debilitar la cultura y conciencia nacional. En base a metáforas de debilidad y enfermedad, el programa del partido consideraba tanto a los judíos como a los oligarcas del estaño como transmisores del "virus que destruye la Nación".[37] Por tanto, cuando el partido lanzaba sus diatribas contra los judíos, los pintaba como ejemplo de la dominación extranjera en general. El magnate minero, Mauricio Hochschild, judío nacido en Alemania, se convirtió en un puente simbólico entre las dos formas de comportamiento antinacional, y Hochschild aparecía de modo principal en las diatribas antisemitas del partido.[38] La equivalencia fue evidente también en el apoyo que dio el MNR a las restricciones en contra de la inmigración.

En toda América Latina las afirmaciones del mestizaje coincidieron con la puesta en práctica de restricciones raciales a la inmigración.[39] Pero la distintiva trayectoria de la inmigración judía a Bolivia significó que los sentimientos en contra de los inmigrantes fueron particularmente antisemitas y que, en cierto momento, el anti-semitismo fue un componente clave del mestizaje. En tanto ensalzaban a los mestizos, los ideólogos nacionalistas denigraban a los judíos. En 1939, cuando casi todos los países del mundo les habían cerrado sus puertas, el presidente Busch otorgó refugio a aproximadamente 10 mil judíos europeos; hacia el fin de la Segunda Guerra Mundial, Bolivia había dado asilo a unos 20 mil refugiados judíos.[40] Puesto que Bolivia nunca había atraído a grandes contingentes de inmigrantes, los judíos representaban, pues, un porcentaje desproporcionado del total de extranjeros en Bolivia.[41] La destacable decisión de Busch –influenciada por las presiones y contribuciones financieras de Hochschild– coincidió con los objetivos programáticos de su gobierno: Busch tenía la esperanza de que

37 MNR, *Sus bases y principios de acción inmediata*, 20, 28, 33-37, 41, 42.
38 Estas diatribas políticas no deben confundirse con las prácticas locales de muchas personas; por ejemplo, los judíos que vivieron en Bolivia recuerdan la tolerancia y el apoyo que recibieron (Leo Spitzer, *Hotel Bolivia*, 134, 178-179).
39 Holt, "The First New Nations", x; Stepan, *"The Hour of Eugenics"*.
40 Spitzer, *Hotel Bolivia*, ix and 203 n. 2.
41 La mayor parte de los inmigrantes en Bolivia provenían de los países latinoamericanos vecinos (Valerie Fifer, *Land, Location, and Politics since 1825*, 254 n. 1).

la inmigración reactivaría la producción agrícola interna y mitigaría la dependencia de los costosos alimentos importados.[42] A pesar de estar destinados a los esquemas de colonización en las despobladas tierras bajas del oriente boliviano, la gran mayoría de los refugiados judíos permanecieron en las ciudades de La Paz y Cochabamba, donde buscaron empleo en sectores que no competían con las empresas bolivianas. De todas maneras, los grupos nacionalistas y antisemitas los acusaron de infiltrarse en los circuitos comerciales de Bolivia en detrimento de los comerciantes y consumidores locales, quienes padecían los efectos de las carestías y subidas de precio. A medida que aumentó la cantidad de inmigrantes judíos, hubo más refugiados que engrosaron las filas de los desocupados, compitieron por empleos con los bolivianos, o trataron de obtener sus medios de sustento trabajando como vendedores ambulantes. En este tenso contexto, la agitación antisemita se intensificó.[43] Los temores de un dominio de los extranjeros culminaron en propuestas de ley para restringir las actividades comerciales de los judíos y prohibir su inmigración.[44] Tales esfuerzos por restringir la inmigración habían empezado con los gobiernos de Busch y Peñaranda, pero sólo el MNR anunció normas específicas en contra de los judíos.

El nacionalismo del MNR y Villarroel representó así una mezcla heterogénea. En lugar de llamar a la transformación de los "indígenas" en "mestizos", el programa del MNR enfatizó la marginalidad de los indígenas. Con los mestizos, los indígenas podían actuar heroicamente; por sí solos, según el MNR, eran un grupo humillado que necesitaba ser elevado e incorporado a la economía nacional como productores y consumidores capaces. La convicción que Guevara Arze expresó en 1938, de que los indígenas constituían la mayoría indeleble de Bolivia, no inspiró el manifiesto de 1942, pero la adopción temprana del mestizaje por parte del MNR tampoco giraba alrededor de la asimilación de los indígenas. Se apoyaba, sobre todo, en su subordinación.[45] Al mismo tiempo, la revalorización positiva del mestizaje por el partido estaba ligada al anti-semitismo.[46] De diferentes maneras, entonces, la jerarquía racial se mantuvo arraigada en la visión de

42 Spitzer, *Hotel Bolivia*, 110-22. Probablemente, con el fantasma de la Guerra del Chaco todavía a sus espaldas, Busch estuvo motivado por la apuesta paraguaya de colonizar el Chaco por medio de 15.000 refugiados judíos austriacos (Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 308).

43 Spitzer, *Hotel Bolivia*, 172-173, 222 n. 23; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 337.

44 *La Calle*, 4 de agosto de 1942; MNR, *Sus bases y principios de acción inmediata*, 41-42; Spitzer, *Hotel Bolivia*, 167-168; Jerry Knudson, "The Bolivian Immigration Bill of 1942".

45 Esto no implica sugerir que la retórica del MNR carecía de invocaciones a la transformación cultural, pero, en este momento, las convocatorias no eran del todo asimilacionistas.

46 De manera similar, en otras partes de América Latina, los sentimientos pro-mestizo fueron la premisa para la construcción de otros "otros". Sobre el racismo anti-chino en México, ver Knight, "Racism, Revolution, and *Indigenismo*"; Gerardo Rénique, "Race, Region, and Nation".

unidad nacional que tenía el MNR. Junto a la subordinación de los indígenas y el anti-semitismo, un tercer elemento importante del mestizaje de la década de 1940 fue su inclinación regionalista. Cuando tuvieron la oportunidad de exponer su versión de la historia en el Congreso Nacional de Bolivia, los representantes del MNR identificaron a Cochabamba como el "fiel reflejo de la nacionalidad boliviana". Ellos decían que la región tenía una posición privilegiada en vista de su posición central en el territorio nacional, y declaraban que estaba habitada por una "raza enérgica, laboriosa, capaz de explotar su situación privilegiada en favor del engrandecimiento de la nación toda".[47] El "mestizo" del nacionalismo revolucionario del MNR era un característico arquetipo regional.

Las reformas al régimen de la familia

La cruzada por una Nación unida y mestiza lanzada por el gobierno de Villarroel y el MNR no sólo significaba una lucha espiritual; también era una batalla por mejorar la condición física de la población y su bienestar social. Asimismo, la unidad no sólo requería fortalecer las fronteras nacionales mediante controles de inmigración, sino que exigía una iniciativa destinada a fortalecer la familia y la maternidad. En la década de 1920, los intelectuales nacionalistas proyectaron visiones de salud y progreso sobre el cuerpo de la madre de la clase alta: el futuro de la nación dependía del cumplimiento del deber maternal de las mujeres criollas.[48] En cambio, Villarroel y el MNR hicieron de la madre mestiza de clase obrera el símbolo e instrumento de una Nación fuerte. Hasta cierto punto, los políticos populistas escogieron a las mujeres obreras porque ellas habían logrado constituirse en una gran fuerza organizativa. Las mujeres obreras eran una base política potencial que el MNR no estaba dispuesto a renunciar a favor de los partidos de la oposición. De igual manera, las madres mestizas se volvieron un símbolo de la unidad y un objeto de la política estatal porque los políticos reformistas consideraban clave su "mejoramiento" para el avance social y "racial" de la Nación.

Villarroel consideraba a la lucha por el progreso físico y económico uno de los principales objetivos de la "Revolución" de diciembre de 1943. Para alcanzar la mejora espiritual y física de las madres, los niños y los obreros, el presidente respaldó una serie de proyectos de bienestar social. Su discurso congresal de 1944 aprobó la instauración de Comités Regionales de Salario Mínimo para que realicen

47 República de Bolivia, *Redactor de la H. Convención Nacional, 1944*, 2:1373-1374. Ver también 1375–1383; y República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones ordinarias*, 2:431-436.

48 Medinaceli, *Alternando la rutina*; Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, 20.

iniciativas salariales adecuadas a las condiciones vigentes en zonas geográficas y económicas específicas.[49] El gobierno se propuso también ampliar el Seguro Social Obrero, las viviendas para los obreros, la ayuda para las víctimas de la masacre de Catavi y la asistencia social para los niños y huérfanos de la guerra.[50] Finalmente, para desarrollar el potencial económico de la Nación, Villarroel respaldó una "política de rehabilitación física y moral del trabajador boliviano, que no se reduce a un aspecto de sueldos y salarios, sino que, precisa de una vasta acción social relacionada con la natalidad, educación, vivienda, alimentación, salubridad, condiciones de trabajo, seguros {...} hasta poner en útil, la positiva energía de nuestra masa indígena y mestiza, tantas veces vilipendiada y que constituye {...} nuestra máxima riqueza".[51]

En realidad, el plan de reforma social de Villarroel nunca se efectivizó, pues su ministro de Finanzas, el que se consolidaría como el máximo líder del MNR, Víctor Paz Estenssoro, implementó una política económica ortodoxa que minó el conjunto del programa social del gobierno.[52] Los logros más destacados del presidente se encontraban, más bien, en el ámbito legal. La mayoría de los historiadores destacan una serie de leyes laborales que se basaron en el impresionante –aunque en gran medida incumplido– Código promulgado por Busch, en 1939. En febrero de 1944, Villarroel aprobó el Fuero Sindical, que protegía a los dirigentes sindicales de ser arbitrariamente despedidos o transferidos. Su gobierno proporcionó también un aguinaldo anual para los obreros asalariados y los empleados.[53] Las reformas de 1945 dirigidas a la familia han recibido menos atención de los investigadores, pero éstas fueron igualmente significativas; además, provocaron un debate público mucho más amplio, un debate que ligó las preocupaciones por la familia, la "raza" y la moralidad con las luchas por el progreso y la nacionalidad. Los delegados congresales, grupos de mujeres, abogados, académicos y representantes de la Iglesia hicieron sentir su peso en los debates. Si unos consideraban que las leyes eran un triunfo moral, otros veían en ellas una amenaza. En el transcurso de la controversia, el MNR tendría que defender su propia moralidad, y la decencia de las esforzadas "cholas" y "mestizas".[54]

49 Villarroel, *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1944*, 50.
50 Ibid., 51–53.
51 Ibid., 69. Ver también *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1945*, 5.
52 El plan sí proporcionó un diseño de política social después de que triunfara la revolución de 1952. Ver James Wilkie, *The Bolivian Revolution and U.S. Aid since 1952*; Gallo, *Taxes and State Power*; Dunkerley, *Rebellion in the Veins*; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 380.
53 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 378.
54 Durante el período de estudio, el término chola fue a menudo utilizado como sinónimo de "mujer del pueblo", o mujer plebeya, particularmente aquellas que trabajaban como vendedoras, chicheras y empleadas domésticas. A pesar de que el término chola era a veces utilizado en vez de "mestiza", "chola" implicaba generalmente una mayor proximidad a lo indígena. A menudo, el término se utilizaba como un insulto, pero no siempre tenía una connotación peyorativa, como lo indican los debates analizados en este capítulo. Los diversos significados asociados al término en la década de 1940 se discuten más ampliamente a continuación.

En gran parte, el debate en torno a la fortaleza de la familia y la salud racial de la Nación se dio entre agosto de 1944 y agosto de 1945, durante una convención legislativa convocada por Villarroel. Como una estrategia para legitimar el gobierno de Villarroel, la Convención Nacional fue convocada para "consolidar los ideales de la Revolución Nacional" y "dictar las leyes orgánicas necesarias a la reconstitución del país".[55] Los senadores y diputados, expresamente elegidos para esta convención, iniciaron sus debates con un proyecto a favor del sufragio femenino que había sido presentado –y rechazado– en la Convención de 1938. En un segundo debate, los diputados deliberaron en torno a dos propuestas distintas, una apoyada por los delegados del MNR, Hernán Siles Zuazo y Augusto Guzmán, que otorgaría el voto a las mujeres en los mismos términos que a los hombres, y otra que autorizaría el voto sólo a aquellas mujeres que terminasen la escuela primaria y, ello, exclusivamente para las elecciones municipales. Con la fundación del MNR y del PIR a comienzos de 1940, y la intensificación de la competencia electoral, el sufragio de las mujeres adquirió una mayor importancia política. De todos modos, el MNR permaneció dividido; no todos los miembros del partido apoyaban la iniciativa amplia de Siles y Guzmán.[56] Después de un intenso debate –repleto de opiniones bastante parecidas a las que habían sido presentadas en la Convención de 1938– los representantes de 1945 aprobaron un artículo que otorgó el voto, para las elecciones municipales, a las mujeres que sabían leer y escribir. Esta medida necesariamente incorporó en el electorado a algunas mujeres obreras.

Los delegados a la Convención de 1945 también volvieron a considerar el problema de la igualdad de los hijos. En base a los escritos de los más eminentes juristas del país, un grupo de diputados exigieron una ley de procedimiento para implementar la reforma constitucional de 1938, que había abolido la desigualdad de los hijos.[57] Algunos delegados insistieron en que todos los niños deberían gozar no sólo del mismo estatus legal sino de iguales derechos a la herencia.[58] Respaldaron una enmienda a la ley de 1938, que, llegado el caso, permitiese pruebas de paternidad para garantizar dichos derechos cuando el padre fuese desconocido. Los delegados que se opusieron a todas estas leyes lo hacían por razones distintas,

55 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 374; República de Bolivia, Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración, *Ley Electoral*, 88-90.
56 Lourdes Zabala, "Las Madres de la Política", 4.
57 Ver José Valdivieso, "La igualdad de los hijos ante la ley"; *El País*, 30 de diciembre de 1944, 1 de enero de 1945; José Antonio Zegada, "Declaración judicial de la paternidad"; Zegada, "La organización de la familia ante nuestra legislación".
58 Ver República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945*, Sesiones extraordinarias, 2:504-506, 700.

pero sus argumentos giraban en torno a la inmoralidad (las reformas alentaban el "amor libre") y al "abuso" (mujeres pobres intentarían engañar a hombres ricos para que sostengan a sus hijos "ilegítimos").[59] Tanto fuera como dentro del Congreso los que se oponían a dichas leyes las consideraban como un agravio en contra de los privilegios patriarcales y de clase.

El sufragio femenino y la igualdad de los hijos generaron desacuerdos feroces, pero la idea de legalizar el concubinato desencadenó una tormenta aún mayor. ¿Qué es lo que provocó el alboroto? Sus proponentes ofrecían estatus social y protección material a las mujeres no casadas. Esta sorprendente medida –una de las primeras de esta índole en toda América Latina– otorgó a las uniones de concubinato el estatus de matrimonio "después de sólo dos años de cohabitar, si se demuestra por el nacimiento de un niño u otras formas de evidencia".[60] Los partidarios de la ley sostenían que beneficiaría a "la inmensa mayoría de bolivianos [que] viven en concubinato, no sólo en las minas sino también en el campo". Decían que ayudaría a los obreros, artesanos y mineros, o a la "clase mestiza". Muchos defensores de la ley asociaban el concubinato con la explotación y el abuso, y con imágenes de mujeres urbanas seducidas y abandonadas por hombres engañosos. La reforma brindaría apoyo, decía uno de esos delegados, a estas mujeres "abnegadas [y] valientes" que no sólo perdían derechos sino también dignidad cuando su concubino las abandonaba. Un apasionado defensor respaldó la ley porque legalizaría y protegería a las "verdaderas" familias de Bolivia, y terminaría con el "sentimiento de casta" que caracterizaba al "régimen matrimonial existente".[61] Muchos defensores consideraban a la legalización del concubinato como un gesto patriótico, como algo que tenía raíces en las costumbres nacionales y que se adaptaba a ellas.[62]

Si algunos defensores del concubinato y de la igualdad de los hijos reivindicaban la igualdad social y las costumbres nacionales, otros se inspiraban en ideas sobre la herencia biológica y la "raza". Como sus contrapartes en otros países de América Latina, los intelectuales y políticos bolivianos creían que podían fortalecer biológicamente a la Nación mediante la higiene pública, las iniciativas en favor de la natalidad, nuevas leyes para la organización de la familia y la transformación de los derechos de herencia. Sus convicciones se inspiraban en una corriente peculiar de eugenesia basada en los ideales lamarckianos. Con la ayuda de la ciencia y el trabajo social, suponían estos reformadores, sería posible forjar

59 Ibid., 516-517.
60 Trigo, *Las constituciones de Bolivia*, 482.
61 *La Calle*, 2 de agosto de 1945. Ver también *La Calle*, 4 de agosto de 1945; República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:806-807, 823, 826, 648-649, 537-40.
62 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:556-557, 564, 639, 648-649, 807.

familias más fuertes y una "verdadera" nacionalidad a partir de pueblos y culturas heterogéneas.[63] Aunque en Bolivia nunca se organizaron asociaciones de eugenesia como en México, Argentina y Brasil, de todas maneras, los políticos bolivianos se consideraron sustentados por la ciencia de la herencia.[64] Sostuvieron que la modificación de las leyes que regían el matrimonio y la familia ayudaría a forjar familias saludables y una "raza" fuerte, al tiempo que alentaría el crecimiento de la población.[65] En su cruzada por la moralidad y el crecimiento demográfico, los políticos bolivianos no se concentraron exclusivamente en las funciones maternales de las mujeres, ni tampoco promulgaron leyes para intervenir en y normar la vida de la familia. En vez de certificados de matrimonio, registros de los embarazos o capacitación en las destrezas maternales, los gobiernos de Busch y de Villarroel favorecieron sobre todo los derechos sociales y las protecciones laborales. Incluyeron en la Constitución subsidios para la familia y promulgaron leyes para proteger la salud de las mujeres en sus puestos laborales.[66] Si la inmigración no pudo elevar la población del país e impulsar a Bolivia hacia un futuro próspero, las políticas de protección a la familia lo lograrían. Y, lo harían no sólo ampliando las capacidades para el trabajo doméstico de las mujeres sino también protegiendo a las madres en el trabajo.

Después de un acalorado debate, la Convención aprobó los artículos sobre el concubinato, la investigación de la paternidad y el subsidio familiar. La votación resultó harto estrecha, con 43 votos a favor y 41 en contra, y provocó una súbita protesta pública.[67] Cuando la Convención anunció su decisión, los representantes de los grupos femeninos y la Iglesia lanzaron una campaña para la revocación de la medida. El 16 de agosto de 1944, una manifestación frente al Palacio de Gobierno habría reunido, según los informantes, a un gran conglomerado de "mujeres de todas las clases sociales". Las manifestantes imploraron a la Convención que modifique la cláusula de la igualdad de los niños, de manera que únicamente los hijos legítimos y los naturales reconocidos –pero no así los "ilegítimos"– posean derechos iguales respecto a la herencia; los hijos "ilegítimos" que pudieran probar

63 Sobre el más amplio contexto latinoamericano, ver Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, especialmente, 106, 120; Stern, "Responsible Mothers and Normal Children", especialmente, 372-373.
64 Sobre la influencia de la eugenesia en Bolivia, ver Zulawski, *Unequal Cures*, especialmente, Capítulo 5.
65 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:697-699. Los argumentos reiteran las visiones cubanas (ver Stoner, *From the House to the Street*).
66 Sobre tales tendencias en otros lugares de América Latina, ver Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, esp. 110. Al igual que los defensores de medidas similares en el Brasil de Vargas, los políticos bolivianos pueden haber visto tal protección como un medio de incrementar la fortaleza nacional. Sobre el Brasil, ver Stepan, *"The Hour of Eugenics"*, 168.
67 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:837.

su relación con el padre tendrían el derecho a la alimentación, pero no tendrían el derecho a heredar. Las manifestantes también presionaron a los diputados para cancelar el artículo del concubinato.[68] En varias ciudades del país, grupos de mujeres de la elite se plegaron a la causa. Señoras de Oruro, Potosí y Tarija expresaron su solidaridad enviando cartas y telegramas al periódico cochabambino *El País*.[69] En La Paz, los partidos de la oposición y las organizaciones de mujeres hicieron circular panfletos y volantes anónimos condenando la ley del concubinato.[70]

En respuesta a estos ataques, el periódico *La Calle*, órgano del MNR, respaldó con entusiasmo la ley del concubinato como un medio para alcanzar la moralidad y la igualdad. Un artículo del 16 de agosto de 1945 comentó que la reforma era el mejor medio para alentar el matrimonio y eliminar el concubinato a largo plazo. También consideraba la ley como un triunfo de la justicia social, al conferirles dignidad y estatus a las concubinas.[71] Mofándose de las "damas" que protestaban contra la ley, este artículo afirmaba que las mujeres no podían "tragar" el hecho de que el lugar de las "concubinas" fuera elevado al estatus de las "señoras". Un segundo artículo de *La Calle*, publicado después de la protesta de las mujeres católicas, aclaró la posición del partido. En vez de promover la cohabitación, explicaba el artículo, la ley obligó a casarse a las parejas que habían vivido juntos por dos años. Terminaba con palabras de consejo a las "queridas damas nobilísimas": "Ustedes no han pensado en la mayoría de mujeres bolivianas desamparadas. En los millares de cholas que desean ser casadas. En las modestas muchachas que trabajan y que sufren, que muchas veces no pudieron salir de sus hogares casadas como las niñas hijas de padres pudientes; {...} Ustedes no están defendiendo a la mujer del pueblo; ustedes están obrando, [con] prejuicios, para mantener [un] privilegio de casta, digamos más bien, los privilegios de [las] gentes ricas".[72] Al igual que los grupos conservadores opuestos a la ley, el MNR se consideraba el mejor defensor de la virtud y estatus de la mujer del pueblo. Al mismo tiempo que criticaba a las elites por negarse a compartir el estatus de "gentes ricas" con las masas, también intentó atraer el apoyo político de las mujeres obreras, a quienes aplaudió por ser "cholas" decentes y dispuestas al matrimonio.

En sus intentos por elevar a la familia y la "raza" nacional, Villarroel y el MNR enfatizaron el trabajo productivo de las mujeres en vez de concentrarse únicamente en sus deberes reproductivos. Sus argumentos se respaldaban en una imagen específica de la mujer trabajadora o chola, la misma que difería, hasta cierto punto, de

68 *La Calle*, 2 de septiembre de 1945.
69 *El País*, 17, 25 de agosto de 1945. Ver también *Los Tiempos*, 18 de agosto de 1945.
70 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones ordinarias*, 1:181-84; *El País*, 5 de septiembre de 1945.
71 *La Calle*, 16 de agosto de 1945, 8.
72 Ibid., 17 de agosto de 1945. Sobre el apoyo de las mujeres obreras a la ley del concubinato, ver, también, Dibbits *et al.*, *Polleras libertarias*, 55; *La Calle*, 16 de agosto de 1945, 8.

la más conocida figura difundida en la literatura pre-revolucionaria. Las conocidas novelas sobre las mestizas de la década de 1940 evidencian la sensibilidad dual de los varones de la elite respecto a la mujer trabajadora de las ciudades: oscilaban entre la fascinación erótica y el miedo a perder su masculinidad (el problema del "encholado").[73] Para los ideólogos nacionalistas que reformularon esas obras, la emblemática madre mestiza boliviana era ahora una mujer educada y culta, que rechazaba la cultura grosera y excesivamente sensual de las cholas trabajadoras y que encarnaba la antítesis de las mujeres "revoltosas".[74]

Debates políticos tales como la disputa sobre el concubinato y la lucha por el sufragio femenino revelan que Villarroel y el MNR adoptaron una distinta forma de mestizaje revolucionario. Para competir con los partidos de la oposición por el apoyo de los obreros urbanos, los políticos del MNR esgrimieron imágenes de cholas decentes y trabajadoras que serían sus leales patronas. Al así hacerlo, presentaron al trabajo de las mujeres como algo perfectamente compatible con la moralidad y la fortaleza familiar. Pero, su valorización de la chola estuvo plagada de ansiedades acerca de la "masculinización" de las mujeres de la elite, tal como lo manifiestan, por ejemplo, los debates sobre el sufragio femenino.[75] Eran las cholas, no las esposas o hijas de su propia clase, las mujeres destinadas al trabajo. Para justificar su vinculación política con las mujeres de la clase trabajadora, los políticos del MNR tenían que enfatizar la posición moral de esas mujeres y mostrar que las nuevas leyes de la familia aumentarían el sentimiento de la decencia. Al otorgárseles el estatus del matrimonio –y estar protegidas como señoras– las concubinas cholas o mestizas ya no representarían una amenaza a la moralidad o al poder masculino.

Conmemorando a las mestizas

Después de tomar el poder, Villarroel permaneció cerca del Palacio de Gobierno. Asediado por una oposición interna e internacional, el presidente todavía provisorio trató desesperadamente de consolidar su precario gobierno. Sólo después de transcurridos cinco meses, se aventuró a salir de la sede de gobierno. No fue casual que su primer viaje fuera a la procesión del Día de la Madre en Cochabamba. Este acontecimiento aparentemente inocuo tuvo una enorme significación política, pues el Día de la Madre no sólo fue un homenaje a las madres sino una conmemoración de las vendedoras mestizas –"las heroínas de la Coronilla"– que habían perdido sus

73 Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, 70–72, 175; Antonio Díaz Villamil, *La niña de sus ojos*; Carlos Medinaceli, *La Chaskañawi*.
74 Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, 38–50.
75 Para mayor evidencia, ver Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, 22.

vidas en una de las batallas por la Independencia más rememoradas de Bolivia: la confrontación de 1812 entre las mujeres cochabambinas y las fuerzas realistas, en, precisamente, la colina llamada "la Coronilla". Gracias al respaldo de Villarroel, un pequeño homenaje regional a las heroínas llegó a ser el Día de la Madre, una de las fiestas nacionales más importantes y publicitadas de Bolivia.[76]

Así como intentaba captar el apoyo urbano por la vía de reformas sociales y económicas, el gobierno consideraba a la cultura popular y las festividades cívicas como escenarios donde podía ampliar su base social mientras proponía una visión de armonía nacional. Con la nacionalización de la celebración local del Día de las Heroínas, Villarroel puso en escena un mito de la integración cultural, política y económica. Su actuación patriótica se inspiró en una historia conocida: la novela *Juan de la Rosa* de Nataniel Aguirre (1885), que ubicaba los orígenes históricos de la Nación en el heroísmo de las mestizas cochabambinas. Prácticamente ignorada en el siglo XIX, en la década de 1940 la tradición de las heroínas de la guerra de la Independencia se convirtió en una figura emblemática de la cultura política boliviana. Pero el feriado cívico de Villarroel hizo algo más que simplemente conmemorar a las patriotas mestizas de la región de Cochabamba: convirtió a las mujeres mestizas del mercado –vilipendiadas en los medios y discriminadas en las calles– en emblemas de la Nación y, de esa manera, las redimió.

La festividad del Día de las Heroínas ilustra el intento de Villarroel y el MNR por cultivar la unidad intensificando la identificación de la población con los emblemas y las festividades nacionales. Pues, así como el régimen promovió ésta y otras celebraciones nacionales, también puso límites a la multitud de ritos practicados por las comunidades, ciudades y regiones. Basándose en un decreto inoperante de 1903, el Congreso de 1945 aprobó una ley que eliminaba el apoyo estatal a todos los feriados regionales e hizo del Día de la Independencia (6 de agosto) el único feriado nacional de Bolivia.[77] No deja de ser irónico que el Día de las Heroínas se librara de la prohibición, tal vez porque el gobierno ya consideraba las luchas por la Independencia en Cochabamba como una gloria nacional. Un periódico progubernamental que comentó la celebración estableció una simetría entre la región y la Nación: denominó a la batalla de las heroínas de Cochabamba un símbolo de la unidad nacional, y decía que "Bolivia toda, unida y exenta de todo prejuicio regionalista, honre y salude con alboroso la aurora del 27 de Mayo". Según el autor, el heroísmo de ese día representaba "el más sincero y puro ideal nacionalista".[78] Como

76 En 1937, Busch estableció otro feriado principal: el "Día del Indio". Este se continuó celebrando cada agosto, pero era un acontecimiento con menor resonancia que el Día de las Heroínas/Madres.

77 República de Bolivia, *Proyectos de Ley de la Convención Nacional de 1945* 1:560-561; Araoz, *Nuevo digesto de legislación boliviana*, 1:243-244. Para el debate, ver República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:436-458.

78 *El Imparcial*, 26 de mayo de 1944.

un tributo a la madre, esta conmemoración ocultaba las raíces locales con imágenes del patriótico sacrificio femenino. El Día de las Heroínas fue la única celebración regional que Villarroel elevó a la categoría de feriado nacional. Las autoridades obligaron a todas las vendedoras del mercado, profesores y escolares a asistir a la extravagante ceremonia en Cochabamba. Los habitantes de otras ciudades fueron exhortados a seguir la transmisión de los festejos por la radio.

Fue únicamente bajo los auspicios de Villarroel y el MNR que los bolivianos establecieron una relación profunda y fundamental entre las heroínas de Cochabamba, el Día de la Madre y la Nación. Las festividades regionales en homenaje a las heroínas puede que se hubiesen iniciado en una época tan temprana como las primeras décadas del siglo XIX. Con seguridad se extendieron a partir de la celebración del centenario de la batalla en 1912. Estas conmemoraciones más tardías vincularon sutilmente a las heroínas del 27 de mayo con la madre. Al año siguiente, cuando un monumento de bronce dedicado a las heroínas fue inaugurado en la Coronilla, el gobierno boliviano decretó la conmemoración explícita del Día de la Madre. Sin embargo, la ley de 1927 que transformó el 27 de mayo en un día para homenajear a las madres en todos los colegios de la nación no mencionó a las heroínas. No fue sino hasta el año 1944 que el gobierno de Villarroel declaró un feriado nacional para conmemorar a la madre "a la par que" a las heroínas.[79] La dinámica clasista del acontecimiento también cambió considerablemente durante el período del socialismo militar. En la década de 1920, eran las asociaciones patrióticas de la elite las que convocaban a la ceremonia: las imágenes, los artículos y las ceremonias de la época retrataban a las heroínas como escritoras, como representantes de una cultura ilustrada que no tuvo vínculos con los obreros o artesanos urbanos.[80] En la década de 1940, una sociedad gremial de socorros mutuos, conformada por vendedoras del mercado y conocida como las "Hijas del Pueblo", fue la que asumió las celebraciones. Un punto alto de la conmemoración de 1944 fue la "coronación" de la reina de las Hijas del Pueblo en una verbena popular festejada en el barrio obrero de Cara-Cota (cerca de la plaza Alejo Calatayud y el mercado).[81] En la década de 1920, el presidente de la República coronaba a la poeta feminista Adela Zamudio en una ceremonia realizada en el Club Social de Cochabamba; dos décadas después, los obreros y artesanos coronaron como reina a una vendedora del mercado.

La coronación de la vendedora mestiza simbolizaba claramente la reciente elevación de las Hijas del Pueblo a un lugar destacado. Creada en 1923 por las vendedoras del Mercado 25 de Mayo de Cochabamba, las Hijas del Pueblo se organizaron en reacción a una ordenanza municipal que se proponía aumentar el

79 República de Bolivia, *Anuario Administrativo de 1944*, 302-303; República de Bolivia, *Anuario Administrativo de 1927*.

80 Gotkowitz, "Commemorating the *Heroínas*", 217-225.

81 *El País*, 26 de mayo de 1944.

alquiler de los puestos en el Mercado Central o expulsar del todo a las vendedoras. El esfuerzo inicial de las mujeres por organizarse produjo un alboroto en el mercado que terminó con el apresamiento de varias vendedoras.[82] Con el decreto de Toro para la sindicalización obligatoria en 1936, las vendedoras del mercado de Cochabamba conformaron el Sindicato de Comerciantes Minoristas, pero las Hijas del Pueblo no se les unieron. En lugar de ello, el grupo estableció vínculos estrechos con la Acción Católica, que jugó un papel destacado entre las vendedoras y empleadas domésticas de Cochabamba y alcanzó posiciones de liderazgo al interior de las Hijas del Pueblo.[83] Durante el gobierno del general Peñaranda, las Hijas del Pueblo siguieron teniendo vínculos estrechos con la Iglesia y los militares, esquivando cualquier vínculo formal con el movimiento obrero organizado. No sólo el superintendente del mercado sino también el comandante del Regimiento Militar No. 7, acantonado en Cochabamba, asistieron a la sesión inaugural de las Hijas del Pueblo cuando el grupo fue refundado en 1941.[84] Para la época en la que Villarroel asumió el poder, las Hijas del Pueblo ya habían conseguido un amplio apoyo: la asociación alardeaba de contar con 600 integrantes entre las "clases populares" de la ciudad.[85]

Aunque las Hijas del Pueblo convocaron a las vendedoras de todos los mercados para que ingresen en su asociación, la organización se arraigó más profundamente en los lugares modernos de la ciudad, o sea, en los mercados 27 de Mayo y 25 de Mayo, donde se congregaban los vendedores y consumidores de un estatus social elevado.[86] Supuestamente diseñado por arquitectos franceses, el Mercado 25 de Mayo contaba con estructuras decorativas metálicas, mesas de mármol para la venta de carne y vendedoras vestidas en impecables uniformes.[87] Allí las comerciantes estaban prohibidas de vender con sus niños, una práctica habitual en los mercados

82 Ver Jael Bueno, "La Sociedad 'Hijas del pueblo,' orígenes y desarrollo"; Bueno, "La mujer cochabambina"; Gotkowitz, "Commemorating the *Hervinas*". Sobre las mujeres del mercado en La Paz, ver Dibbits *et al.*, *Polleras libertarias*; Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*; Medinaceli, *Alternando la rutina*.

83 Raimundo Grigoriú Sánchez de Lozada, "Bolivia", 93; Bueno, "La Sociedad 'Hijas del pueblo', orígenes y desarrollo", 4-5. La Acción Católica arrancó y desplegó durante un irónico renacimiento del poder de la Iglesia durante los gobiernos de Toro y Busch. Una serie de Congresos Eucarísticos convocados en varios pueblos culminaron en el Segundo Congreso Nacional de 1939. Las Hijas del Pueblo desfilaron en uno de estos eventos, portando la bandera boliviana.

84 *Actas de la Sociedad "Hijas del Pueblo 27 de Mayo"*, Primer Tomo, "Acta de Fundación" (Estoy agradecida a doña Alcira Patiño, presidenta honoraria de las Hijas del Pueblo, por permitirme el acceso a dichas *Actas*); *El Imparcial*, 15 de septiembre de 1947, 5. Ver también Bueno, "La Sociedad 'Hijas del pueblo,' orígenes y desarrollo", 5. Algunos fechan la fundación en 1939 (*El Imparcial*, 27 de mayo de 1947, 4). Sobre el papel de los militares, ver *El Diario*, 13 de mayo de 1942. Ver también *El Imparcial*, 15 de septiembre de 1947.

85 *El Imparcial*, 26 de mayo de 1944, 4.

86 *El Comercio*, 19 de mayo de 1926, 3.

87 Ruth Marina Mendoza, "El Mercado 25 de Mayo como espacio comunicacional", 28-29.

seccionales menos prestigiosos (ver Imagen 13).[88] Las arroceras (vendedoras de cereales), que ocupaban un segundo lugar en el mercado, apenas un escalón después de las carniceras, eran las más numerosas entre las dirigentes de las Hijas del Pueblo. Los grupos intermedios, como ser las fruteras o verduleras también se unieron a la asociación. Las vendedoras ambulantes y las mujeres que "vendían en el suelo" tenían el rango más bajo en el mercado y es poco probable que hayan pertenecido a las Hijas del Pueblo o que fueran protegidas por la asociación. No sólo los productos sino los clientes determinaban el estatus de una vendedora: después de un proceso de negociación y escrutinio recíprocos, las caseras intercambiaban lealtad a cambio de precios y productos preferentes. En pocas palabras, el mercado era un sitio privilegiado de enlace social; no sólo reinaba el dinero sino el intercambio comercial basado en lazos afectivos entre consumidores y vendedores.[89] En las décadas de 1930 y 1940, las luchas sobre los precios y la escasez de artículos básicos hicieron del mercado un punto central de la regulación estatal.

Imagen 13: Mercado en la ciudad de Cochabamba, 1943. *Fot. Julien Bryan. Cortesía del Archivo de Cine Julien Bryan.*

88 Ibid., 109-10; *El País*, 25 de agosto de 1944, 8; 1 de octubre de 1944, 8; 24 de diciembre de 1944, 4.

89 Sobre la historia del mercado, su estructura interna y su dinámica social contemporánea, ver Mendoza, "El Mercado 25 de Mayo como espacio comunicacional", 98-111. Para una descripción muy gráfica, ver Díaz Villamil, *La niña de sus ojos*. Sobre los mercados de Cochabamba, ver, también, Larson, *Cochabamba*, capítulo 10.

De las diversas organizaciones fundadas por mujeres trabajadoras después de la Guerra del Chaco, las Hijas del Pueblo contaban con una imagen particularmente apropiada para el gobierno de Villarroel. Las integrantes de las Hijas seguramente peleaban con la policía del mercado, sobre todo cuando las autoridades empezaron a ejercer un mayor control, pero, la organización no se enfrentó públicamente con las autoridades mediante peticiones o mítines; más bien pareció apoyar los esfuerzos del jefe del mercado por imponer orden, higiene y controles de precio. Las Hijas del Pueblo tampoco participaban en convenciones nacionales de los obreros, tal como lo hacían los sindicatos femeninos de La Paz. Al contrario, las Hijas del Pueblo asumían una identidad cívica y apolítica, a tiempo de proporcionar ayuda mutua a sus integrantes y servicios de caridad a la comunidad. Las integrantes de la organización participaban activamente en las ceremonias cívicas, portando un uniforme especial –polleras azules– que se adoptó únicamente para tales ocasiones. Puesto que las Hijas del Pueblo mantenían estrechas relaciones con el ejército, el apoyo público que Villarroel ofreció a la organización no sólo subrayó la defensa gubernamental de los obreros urbanos sino también la importancia política de los militares. Y puesto que las Hijas del Pueblo se identificaban abiertamente con una Iglesia que mantenía creencias sociales conservadoras, la celebración permitió a Villarroel demostrar su lealtad a la religión, la moralidad y la familia, precisamente cuando sus opositores se encontraban criticando al gobierno por su defensa "inmoral" del concubinato.

Más allá de estas consideraciones tácticas, el desfile del Día de las Heroínas encabezado por las Hijas del Pueblo tenía una profunda significación ideológica. Mientras recurría a las vendedoras para obtener apoyo político, el gobierno de Villarroel buscó plasmar también una visión de la unidad nacional, que celebraba las glorias de las mujeres mestizas en la guerra independentista. Villarroel asumió la defensa de la patria que realizaron las vendedoras mestizas en 1812 como la inspiración para una "nueva Bolivia". Como una imagen ideal, las mestizas tendían un puente entre el ámbito privado y el público, pues se situaban simultáneamente como madres de una "raza" vigorosa, guardianas de un mercado bien provisto y patriotas valientes que murieron defendiendo la Independencia y el honor nacionales. Para Villarroel, el mercado mismo era un terreno pletórico de símbolos que representaban todo lo que el gobierno pretendía ofrecer: abundancia, bienestar e integración. Este mensaje era de gran importancia por cuanto la ola de paros rurales amenazaba interrumpir las cosechas, obstaculizar el transporte de productos agrícolas y desestabilizar los precios: problemas de los cuales se culpabilizaba con frecuencia a las comerciantes, los mismos que tenían el potencial de derrumbar al precario régimen.[90]

90 Sobre el descontento urbano, ver Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*; Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 75-80.

Durante los años del gobierno de Villarroel, los principales momentos de la celebración del Día de las Heroínas giraban en torno a las vendedoras agrupadas en las Hijas del Pueblo. El eje central de la fiesta era la romería a la Coronilla, la histórica colina donde las heroínas habían enfrentado a las fuerzas realistas en 1812. Realizada entre la ceremonia de juramento a la bandera por parte de los cadetes militares, en el monumento a Bolívar, y un almuerzo para los oficiales con base en la escuela militar de Cochabamba, la romería consumía unas dos horas y media de la mañana del 27 de mayo y culminaba en una misa de la Virgen de las Mercedes a las 10 de la mañana.[91] Las Hijas del Pueblo llevaban la imagen de la Virgen desde la catedral hasta la cima de la Coronilla, la misma que estaba engalanada por Villarroel y su esposa; varios funcionarios de gobierno de alto rango, entre ellos el ministro de Defensa y el ministro de Educación; además de dos autoridades regionales, el prefecto y el alcalde.[92] Por orden de la Alcaldía, todos los mercados permanecían cerrados.[93]

Aparte del alcalde de Cochabamba y el comandante del Regimiento Militar No. 7, ese 27 de mayo de 1944 la presidenta fundadora de las Hijas del Pueblo, Teodosia Sanzetenea de Terrazas, dio un discurso en la Coronilla.[94] Dirigiéndose al "Excelentísimo señor Presidente de la República", Sanzetenea declaró que la luz de la Virgen de las Mercedes había guiado a las "Mujeres humildes del Mercado" en "ardiente amor a la Patria y su libertad".[95] Con este discurso –probablemente escrito por un abogado– las Hijas del Pueblo proyectaban una creíble imagen de lealtad nacional. Sin embargo, las palabras de Sanzetenea no eran sólo refranes patrióticos convencionales; más bien, señalaban el propio compromiso de las vendedoras con este momento histórico. En su acta de fundación, suscrita en 1941, las Hijas del Pueblo se comprometieron a "solemnizar todos los años la gesta heroica del 27 de mayo de 1812, como sucesoras directas que son".[96] Para los festejos del 14 de septiembre en Cochabamba, las mujeres no sólo marcharon sino que organizaron una carroza que representaba la batalla de 1812.[97] Y el sentimiento de orgullo por las heroínas no se limitaba a las Hijas del Pueblo. Cuando, en 1944, un zapatero se burló de la batalla de las heroínas en una fiesta realizada en una chichería de Cochabamba, las mujeres allí reunidas "empezaron a golpearlo y arañarlo".[98]

91 *El Imparcial*, 25 de mayo de 1944, 8; 26 de mayo de 1944, 4.
92 *El País*, 28 de mayo de 1944, 8.
93 *El Imparcial*, 26 de mayo de 1944, 1.
94 Ibid., 23 de mayo de 1944, 2; 27 de mayo de 1947, 4.
95 *El País*, 28 de mayo de 1944, 8.
96 *Actas de la Sociedad "Hijas del Pueblo 27 de Mayo"*, Primer Tomo, "Acta de Fundación", 25 de mayo de 1941.
97 Ibid., "Asamblea general del 25 de mayo de 1943".
98 *El Imparcial*, 1 de junio de 1944, 8.

Si bien las Hijas del Pueblo ocupaban un lugar destacado en el ritual durante la época de Villarroel, los militares casi desplazaban a las mujeres del centro de atención. Los cadetes militares y las integrantes del Servicio Auxiliar Femenino hacían filas para saludar la llegada del avión del presidente y encabezaban varios desfiles junto a la policía y el ejército durante el transcurso de los tres días que duraba la celebración.[99] El ejército auspiciaba también sus propios eventos culturales, entre ellos, un concurso literario en homenaje a la madre y la escenificación del musical "La Coronilla". Por cierto, estas actividades no sólo afirmaban la imagen de las heroínas, sino también el propio rol de los militares en la sociedad. En efecto, con este feriado, el presidente Villarroel se congració con uno de sus aliados más importantes dentro del ejército, el Regimiento No. 7 acantonado en Cochabamba, cuya santa patrona era la misma que las vendedoras del mercado habían llevado a la batalla ese día fatídico: la Virgen de las Mercedes, "Imagen Sagrada Guerra y Patrona de las Armas de Bolivia".[100]

Finalmente, el Día de las Heroínas era, en gran medida, la velada del presidente. El prefecto, el alcalde, y "elementos sobresalientes" de la sociedad rendían pleitesía a Villarroel con un banquete en el Club Social de Cochabamba. El presidente, a su vez, honraba a todas las provincias vallunas de Cochabamba con una visita, "para entender las necesidades de cada una". En el camino, colocaba la piedra fundamental de varias obras públicas: un complejo de viviendas obreras, un estadio, un matadero, un club ecuestre y la muy solicitada carretera Cochabamba-Santa Cruz, esta última considerada un paso clave para el progreso y la unidad nacional, por cuanto vincularía por vez primera a dos importantes regiones agrícolas. No menos relevante, Villarroel mostraba que era también un hombre respetuoso y de buenos sentimientos al hacer "una visita a su señora madre".[101]

Mientras que el presidente, las vendedoras del mercado, los escolares, profesores y militares participaban de estos muchos actos conmemorativos, los principales periódicos de Cochabamba rendían su propio homenaje nacionalista a las heroínas. Algunos artículos se concentraban en los lazos íntimos entre la maternidad y la patria.[102] Otros artículos, publicados en *La Calle*, el órgano del MNR, vinculaban a las heroínas directamente con los ideales nacionalistas, el mestizaje y el vigor de la "raza" boliviana. Uno de estos textos designaba a las heroicas mujeres las predecesoras de "nuestras madres", decía que su "ejemplar legado pervive inmarcesible en el espíritu de la nacionalidad" y nombraba a la mujer boliviana "madre ideal", el "baluarte en que se fundamenta el progreso de

99 Ibid., 26 de mayo de 1944, 1.
100 *El País*, 26 de mayo de 1944, 4.
101 Ibid., 28 de mayo de 1944, 8; 24 de mayo de 1944, 5; *El Imparcial*, 23, 24 de mayo de 1944. La carretera recién se terminó en 1954.
102 *El Imparcial*, 27 de mayo de 1944, 1; *El País*, 27 de mayo de 1944, 3-4.

nuestra raza". La reafirmación de estas gloriosas tradiciones ayudaría al pueblo a resistir la influencia de "ideologías extrañas y antinacionales".[103] Si bien el homenaje de *La Calle* al sacrificio materno alababa tanto a la "madre india" como a la "madre chola", ponía énfasis en la chola, a quien exaltaba como la madre del "pueblo mestizo", un pueblo "agresivo, igualitario y apasionado". Estos elogiosos comentarios estaban muy alejados de las diatribas anti-india y anti-chola que acompañaron la inauguración del monumento de las heroínas en 1926.[104] A pesar de que continuaron circulando interpretaciones distintas, el MNR asociaba ahora claramente a las heroínas con apreciaciones positivas del mestizaje.[105]

El hecho de que la conmemoración del Día de la Madre vinculara los sentimientos maternales con el nacionalismo y con la "mejora" racial no era nada inusitado. Las celebraciones del Día de la Madre en todo el mundo estuvieron configuradas por diversos intereses políticos locales y nacionales, desde disputas sobre el sufragio femenino hasta las prioridades de las floristas. También estuvieron enraizadas en el culto a la madre que surgió a principios del siglo XX en relación con las disposiciones sobre el bienestar de la niñez, los planes para mejorar la higiene doméstica y las agendas pronatalistas que subrayaban el "deber y destino [de las mujeres] {...} de ser las 'madres de la raza'".[106] En consonancia con estas tendencias internacionales, el Ministerio de Higiene y Previsión Social del gobierno de Peñaranda utilizó el Día de la Madre para otorgar un premio a la madre "de nacionalidad boliviana que tenga mayor número de hijos que lo acredite con los certificados correspondientes hasta cuatro (4) mínimun y certifique mediante 2 testigos su conducta y pobreza".[107] Aunque vagamente, Villarroel y el MNR también vincularon al Día de la Madre con la tasa de natalidad: fue para resolver una supuesta crisis de despoblamiento e "ilegitimidad" que el presidente respaldó las leyes de la familia de 1945.

A pesar de todo eso, el apoyo de Villarroel y el MNR al Día de la Madre no se centraba, como lo hemos visto, únicamente en la población o el deber maternal. Para los nacionalistas revolucionarios, el Día de la Madre como Día de las Heroínas simbolizaba sobre todo la lucha anticolonial, una lucha que la Nación debería recomenzar. En un mensaje "a las Madres de Bolivia", aparecido en varios periódicos nacionales, el presidente afirmaba: "al inclinarme con devoción ante ellas [todas las madres de Bolivia], les pido que tengan como mandato el

103 *La Calle*, 27 de mayo de 1944, 2.
104 *La Calle*, 27 de mayo de 1945, 4; Gotkowitz, "Commemorating the *Heroínas*", 220-221.
105 Ver *La Calle*, 27 de mayo de 1945, 4.
106 Anna Davin, "Imperialism and Motherhood", 87-91. Ver también Karin Hausen, "Mothers, Sons and the Sale of Symbols and Goods", y "Mother's Day in the Weimar Republic".
107 *El Diario*, 22, 23 de mayo de 1942. Sobre las preocupaciones de la posguerra del Chaco respecto a la maternidad y la tasa de natalidad, ver Zulawski, *Unequal Cures*, capítulo 4.

ejemplo de 'La Coronilla' para plasmar la nueva Bolivia".[108] En otro discurso se refirió a las heroínas como mujeres que "lucharon con sacrificios, abnegación y valor por la Independencia Política y Económica, para emprender nueva era de progreso".[109]

Independientemente de los intentos del gobierno por establecer el significado del Día de la Madre, la romería transmitía ciertamente su propio sentido. Y en cuanto al espectáculo, las vendedoras del mercado no sólo representaban a las madres anticoloniales que defendieron los orígenes mestizos de la Nación y su avance político y económico: ellas ocupaban el centro del escenario. En la década de 1920, las asociaciones patrióticas de la elite tenían el papel protagónico en las festividades del Día de las Heroínas.[110] Durante los años del gobierno de Villarroel, las vendedoras del mercado se apropiaron de la celebración, quitándola de las manos de las señoras de la alta sociedad. Y, a medida que tomaban el control de la narración histórica, inicialmente publicitada por la oligarquía regional, las vendedoras agrupadas en las Hijas del Pueblo sustituyeron a las protagonistas. Pretendieron ser ellas las verdaderas descendientes de las heroínas; al mismo tiempo, su actuación afirmó los orígenes mestizos de Cochabamba y de la Nación. Más aun, la versión de las Hijas, que otorgaba el nombre de heroínas a las "humildes mujeres del Mercado", tuvo más éxito, al ser la más publicitada y difundida por el gobierno.[111] Durante la presidencia de Villarroel, la celebración de Cochabamba era transmitida por una radio que alcanzaba a oírse en todos los hogares del país.[112] El desfile podía también verse como una lectura oficial de la novela de Aguirre, puesto que su promulgación coincidió con la incorporación de *Juan de la Rosa* en el currículo de la enseñanza secundaria. En una sesión congresal de 1943, que conmemoró el centenario del nacimiento de Aguirre, un diputado del MNR aplaudió al mandatario por rechazar las influencias extranjeras y defender la independencia de Bolivia, por depositar "su fe en el pueblo" y por haber exaltado "las virtudes del mestizo".[113]

A la larga, el gobierno populista asumió la misma interpretación de la batalla de 1812 que tenían las Hijas del Pueblo. La tomó como su propio mito de legitimación, y como evidencia de su alianza con el pueblo. Pero, aun si el Estado populista se apropió de la cultura popular, el feriado fue también una ocasión para que las vendedoras del mercado de Cochabamba reconstituyan sus propias

108 *El País*, 28 de mayo de 1944, 1.
109 *La Calle*, 28 de mayo de 1944, 5.
110 Gotkowitz, "Commemorating the *Heroínas*", 220-221.
111 *El País*, 28 de mayo de 1944, 8.
112 Ibid., 26 de mayo de 1945, 4.
113 República de Bolivia, Redactor de la Convención Nacional de 1943, Sesiones extraordinarias, 2:487-499.

tradiciones, y las redes de poder sobre las cuales éstas se basaban.[114] Como lo han mostrado estudios recientes, festividades públicas tales como la romería de las heroínas son terrenos de negociación. Si bien son un medio por el cual el Estado constituye a las subjetividades de los ciudadanos, son también un lugar donde los grupos locales obtienen acceso a las instituciones estatales y se apropian de ellas.[115] A través de la promulgación de ciertas políticas sociales y leyes dirigidas a la familia, Villarroel y el MNR buscaron un apoyo amplio, pero, en última instancia, privilegiaron a las mujeres de una sola región. Todas las madres podrían recibir beneficios del Estado, pero las vendedoras del mercado de Cochabamba se encontraban por encima de ellas, como símbolos de las tradiciones de la Nación y representantes de su esencia mestiza.

Controlando a las vendedoras del mercado

Además de familias saludables, madres robustas y un espíritu colectivo "mestizo", Villarroel y el MNR consideraban que los mercados bien aprovisionados eran claves para la fortaleza, seguridad y soberanía nacionales. El manifiesto del MNR de 1942 denunciaba a un sistema de ferrocarriles diseñado para el comercio exterior, deploraba la caída de la producción agrícola y protestaba por el alza del costo de la vida. Cuando tomaron el poder, Villarroel y el MNR prometieron dedicarse a desarrollar el mercado interno y a controlar los precios de los productos de primera necesidad, con el fin de asegurar el abastecimiento para las "clases medias" del país. Pero la paz y el progreso social no dependían únicamente del desarrollo del mercado; se requería el control de las propias vendedoras a las que Villarroel y el MNR intentaron incorporar a un pacto político populista por la vía de reformas sociales progresistas. Algunas vendedoras –como las agrupadas en las Hijas del Pueblo– manejaron hábilmente las injerencias del Estado e incluso se beneficiaron de ellas mediante negociaciones con las autoridades municipales. Sin embargo, la mayoría de las vendedoras fueron víctimas de malos tratos por parte de los funcionarios públicos, ahora más entrometidos, y resistieron los nuevos controles. En vez de lograr la armonía, las políticas populistas de Villarroel terminaron por profundizar las divisiones dentro de la colectividad política urbana.

El gobierno de Villarroel no fue el primero en entrometerse en el mercado. Los esfuerzos por regular los mercados habían comenzado ya en la década de 1920, cuando las elites pretendieron modernizar el espacio urbano y mejorar la higiene

114 Sobre ese tipo de dinámica, ver Gilbert Joseph y Daniel Nugent, "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico".
115 William Beezley, Cheryl English Martin, y William French, "Introduction"; Eric Van Young, "Conclusion"; Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico*, 162-163.

pública con leyes que prohibían la venta ambulante y obligaban a los comerciantes a registrarse en la Municipalidad.[116] Después de la Guerra del Chaco, los conflictos en el mercado se intensificaron a medida que la inflación aumentaba y los precios de los productos de primera necesidad subían por los cielos. A diferencia de Toro y Busch, Villarroel y el MNR lograron controlar la dramática subida del costo de la vida mediante políticas de control de precios y estabilización monetaria, que les ayudaron a captar el apoyo de la clase media.[117] Sin embargo, estas políticas no siempre lograron controlar el alza de los precios. Antes bien, la campaña para facilitar el consumo generó conflictos cotidianos sobre los precios y el orden en el mercado. Y estos conflictos asediaban a un protagonista específico: las comerciantes y las vendedoras.

Para terminar con la especulación e introducir el orden en los mercados del país, el gobierno de Villarroel creó nuevas normas y mecanismos de vigilancia de gran importancia para el intercambio local. En junio de 1945, el alcalde de Cochabamba organizó una fuerza policial municipal para normar el comercio y la industria.[118] Una seguidilla de notas de prensa testimonia la nueva vigilancia de los funcionarios: decenas de vendedoras fueron multadas, arrestadas o expulsadas por la policía debido al cobro de precios excesivos.[119] Los periódicos publicaron sus nombres para ampliar la vergüenza. El jefe de mercados de Cochabamba, Guillermo Aldunate, ordenó a su personal imponer sanciones, pero inclusive él mismo se volvió un ejecutor del cumplimiento de las normas.[120] Aldunate confiscó personalmente los artículos con precios excesivos y, luego, obtuvo la simpatía del público distribuyendo los productos confiscados a los centros de caridad o vendiéndolos a precios reducidos. Por medio de estos operativos, duraznos, gallinas, huevos y otros artículos cotizados llegaron a manos de los molestos consumidores.[121] Inclusive, el alcalde intervino directamente en la guerra en contra del alza de los precios. En junio de 1945, recorrió los mercados 25 de Mayo y Calatayud acompañado por el conjunto de la recientemente creada Policía del Mercado,

116 Humberto Solares, Historia, espacio y sociedad.

117 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 270, 273, 377-378. Aunque promovió la producción agrícola interna, Villarroel también incremento las exportaciones de alimentos en un esfuerzo por encarar la persistente crisis. Las tendencias de precios siguieron en alza, pero el costo de la vida, que se había incrementado dramáticamente durante los gobiernos de Toro y Busch, se estabilizó en la década de 1940. De todos modos, Villarroel se vio obligado a encarar las tensiones que se habían acumulado en el transcurso de los previos catorce años (Gallo, *Taxes and State Power*, 47-53; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 347 n. 1, citando el informe de CEPAL de 1958, 62-63; Wilkie, *The Bolivian Revolution and U.S. Aid since 1952*, 3).

118 *Los Tiempos*, 16 de junio de 1945, 4.

119 *El País*, 26 de septiembre de 1945, 4.

120 Ibid., 15 de enero de 1944, 8.

121 *Los Tiempos*, 17 de marzo de 1945, 5; 20 de marzo de 1945, 5; 25 de marzo de 1945, 5; *El País*, 11 de octubre de 1946, 5. Ver también *El País*, 19 de julio de 1944, 4.

controlando personalmente que las vendedoras –pese a las permanentes protestas– cumplieran con las órdenes de reducir los precios de todo artículo en un 40%.[122] Para prevenir los conflictos entre las vendedoras y facilitar la intervención policial, los puestos del mercado estaban claramente delimitados con líneas divisorias y números.[123] El gobierno municipal también prohibió "la venta de artículos en las calles, bajo severas sanciones a las infractoras".[124]

Pese a la intensidad de los operativos, la lucha por terminar con el ocultamiento, la especulación y las ventas irregulares era una batalla cuesta arriba para las autoridades municipales, quienes, por igual, recibían quejas de vendedoras y consumidoras recalcitrantes. Para evadir los controles, las vendedoras emprendían formas de resistencia cotidiana. Una nota de periódico advertía que "en los puestos de venta de fruta del mercado han desaparecido los precios marcados que tienen obligación de poner a la vista del consumidor las vendedoras".[125] Cuando los letreros desaparecían, las autoridades municipales recurrían a los altoparlantes, con los cuales anunciaban los precios al público.[126] Y cuando estuvo claro que tampoco esto detendría las subidas de precio, el jefe de mercados instituyó un minucioso sistema de castigos. Después de una suspensión temporal en la atención de su puesto de venta, las vendedoras que habían sido pescadas especulando sólo podían vender en mercados de las afueras. Únicamente después de purgar "sus culpas" en estos lugares menos deseables se les podía conceder su reingreso al Mercado Central. En cuanto a las reincidentes, su destino sería una relegación definitiva a los mercados seccionales.[127] En julio de 1946, Aldunate expulsó a las vendedoras que operaban en un mercado clandestino, cerca de la Plaza Calatayud, lleno de basuras y mosquitos infecciosos.[128] Pocos meses después, la prensa denunció, otra vez, la falta de higiene, las alcantarillas deficientes, los precios exorbitantes, la ausencia de balanzas y la reaparición de mercados encubiertos.[129] Las autoridades municipales no podían ganar la partida. Esta prolongada guerra en contra del alza de precios no estuvo confinada a Cochabamba; las vendedoras de los mercados de La Paz enfrentaron la misma

122 *Los Tiempos*, 7 de junio de 1945, 8.

123 *El País*, 19 de julio de 1944, 5.

124 *Los Tiempos*, 6 de abril de 1945, 5. Para más detalles sobre la campaña para regular los mercados, ver *Los Tiempos*, 3 de julio de 1946, 3; *Los Tiempos*, 4 de julio 1946, 5. Ver, también, *El País*, 25 de agosto de 1944, 8; 1 de octubre de 1944, 8; 24 de diciembre de 1944, 4.

125 *Los Tiempos*, 18 de enero de 1945, 2; 1 de octubre de 1946, 3.

126 *El País*, 28 de junio de 1946, 4.

127 Ibid., 31 de agosto de 1946. Ver, también, *Los Tiempos*, 22 de febrero de 1945, 5; 28 de febrero de 1945, 5; 1 de marzo de 1945, 5.

128 *Los Tiempos*, 3 de julio de 1946, 3.

129 *El País*, 12 de octubre de 1946, 4. Para más detalles sobre los conflictos, ver *Los Tiempos*, 8 de marzo de 1945, 5; 1 de octubre de 1946, 3; *El Imparcial*, 27 de marzo de 1945, 4; 10 de abril de 1945, 4; *El País*, 18 de junio de 1946, 4.

arremetida y respondieron a los ataques con un renovado proceso de organización impulsado por la anarquista FOL.[130]

En general, en su búsqueda de explicaciones, los periodistas y otros analistas echaban la culpa de la intensificación de la crisis a las revoltosas vendedoras del mercado. Para ello, estos improvisados analistas se basaban en estereotipos negativos de las vendedoras y, a la larga, terminaban reforzando los mismos. Artículos de prensa retrataban a las mujeres del mercado no sólo como negociantes ladinas, que evadían las normas municipales, sino como "mujeres del pueblo sucias, ladronas y regañonas", que hacían "lo que les viene en gana". Una nota subrayaba el "terror" que provocaban entre las amas de casa, con su "grosería", "comportamiento arbitrario" y especulación vergonzosa.[131] Otra nota pintaba a las vendedoras regañando a las compradoras que se quejaban de las irregularidades.[132] Supuestamente, las vendedoras intimidaban incluso a la policía.[133] Por último, los centros policiales y tribunales locales atendían un torrente de pleitos en el mercado que se expresaba en insultos entre vendedoras e, inclusive, en actos de violencia física.[134]

Así como culpaban a las vendedoras, los periodistas también responsabilizaban a los compradores más pudientes por las carestías y peleas de mercado. Sostenían que estos consumidores adinerados voluntariamente pagaban precios por encima de los establecidos, monopolizando los artículos para su propio beneficio o sus negocios. Las descripciones denigrantes de los comerciantes y consumidores con frecuencia comparaban a las mujeres del pueblo con los comerciantes "judíos" que supuestamente robaban a la gente y no se cuidaban en absoluto de las multas municipales.[135] Las descripciones de los judíos los retrataban como gente únicamente interesada en el dinero y como personas que controlaban la prensa, los bancos y la política.[136] Los estereotipos de las vendedoras destacaban más bien la mugre, vulgaridad, idiotez y comportamiento impredecible. Sin embargo, los epítetos peyorativos se superponían significativamente, como cuando se equiparaba a las "cholas" con los "judíos" ricos y ambiciosos que buscaban controlar el mercado.

Al hacer de los controles de precio y la estabilización monetaria una primera prioridad, Villarroel y el MNR lograron controlar la inflación.[137] Pero su campaña tuvo costos evidentes: la reducción de precios sólo pudo lograrse a costa de batallas continuas entre autoridades, consumidores y vendedoras. El conflicto, la vigilancia, la evasión y la violencia rodearon a los mercados durante los años turbulentos del

130 Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 36-38, 75.
131 *Los Tiempos*, 1 de octubre de 1946, 3; *El Imparcial*, 27 de marzo de 1945, 4.
132 *Los Tiempos*, 1 de octubre de 1946, 3.
133 Ibid., 7 de abril de 1945, 6; *El País*, 24 de diciembre de 1944, 4.
134 Gotkowitz, "Trading Insults".
135 *Los Tiempos*, 1 de octubre de 1946, 3.
136 Spitzer, *Hotel Bolivia*, 166, 168-173.
137 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 377-378.

período de Villarroel. Y la violencia era, a la vez, física y simbólica, incluyendo multas, arrestos, expulsiones e insultos. Las consumidoras de altos recursos eran a veces atacadas, pero fueron las mujeres vendedoras quienes soportaron las mayores agresiones. En La Paz, las campañas municipales contra las vendedoras estuvieron acompañadas de una discriminación generalizada en contra de las mujeres del pueblo, tanto en sus lugares de trabajo como en la vida cotidiana.[138] La búsqueda de apoyo por parte del gobierno exacerbó estas dinámicas cotidianas al hacer de las vendedoras el blanco de la vigilancia tanto de las autoridades como del pueblo. Si bien las vendedoras se beneficiaron potencialmente con las políticas sociales del gobierno, también fueron sus víctimas.

Conclusión

Si bien el mestizaje se convirtió en un término obligatorio –símbolo de la unidad nacional– para los intelectuales y políticos reformistas de la posguerra del Chaco, siguió siendo para ellos un término cambiante y resistido, colmado de significados raciales, culturales y nacionales. Las declaraciones programáticas del MNR ubicaban la esencia de la cultura y la conciencia nacionales en el heroísmo que los criollos y mestizos manifestaron en la Guerra de la Independencia. De modo incluso más directo, las festividades públicas del partido asociaban esa esencia nacional con las mestizas. Sin embargo, Villarroel y el MNR conmemoraban una imagen muy específica de la mestiza; se trataba de aquellas patriotas cochabambinas cuyas descendientes –las Hijas del Pueblo– se situaban públicamente del lado de la Iglesia, el Estado y los militares. En determinado momento, las intervenciones de los políticos del MNR en los debates sobre la política social revistieron a las mestizas y cholas con ideales de productividad y decencia.

El gobierno de Villarroel utilizó las reformas sociales y las festividades cívicas no únicamente para forjar símbolos y lealtades nacionales, sino para obtener apoyo político. A pesar de todos sus esfuerzos por ganar el respaldo de las vendedoras del mercado, y otros trabajadores urbanos y sectores medios, a la larga, el gobierno no logró establecer una sólida base política. En La Paz, obreros, estudiantes y mujeres se unirían a hombres de la oligarquía en un frente multi-clasista para derrocar al régimen de Villarroel (ver Capítulo 8). Incluso en Cochabamba, donde se originó la festividad de las heroínas, el grueso del movimiento obrero permaneció opuesto al gobierno. En julio de 1946, tanto en Cochabamba como en La Paz, los obreros, artesanos y vendedoras del mercado estuvieron presentes entre los protagonistas del levantamiento en contra de Villarroel.[139]

138 Ver Dibbits et al., *Polleras libertarias*.
139 Ver Lehm and Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 82-83.

A principios de la década de 1940, los populistas bolivianos habían apostado por el mestizaje y sus proyectos se concentraban, claramente, en los mestizos y las mestizas. Pero los discursos populistas que valorizaban a mestizos o mestizas no por ello borraron a los indígenas; más bien, su retórica los desplazó y encasilló hacia un estatus subordinado. Entonces, ¿qué querían decir los nacionalistas revolucionarios con la palabra "mestizo"? Sus autopercepciones son elocuentes: al intentar ubicarse dentro de una imaginada unidad mestiza, algunos vacilaron y optaron por un sujeto nacional fragmentado: si ellos eran "blanco-mestizos", los indígenas que pretendían incorporar eran –o serían– "mestizo-indígenas". Aunque el gobierno populista valorizó a los sectores urbano-mestizos, también se vio obligado a buscar otros aliados. Como veremos en el siguiente capítulo, Villarroel y el MNR volcaron su atención hacia el área rural de la Nación. Enfrentados con las poderosas corrientes de la movilización indígena y con la necesidad apremiante de controlar el campo, los revolucionarios del MNR también apostarían a una visión bifurcada de la Nación.

CAPÍTULO 7

"Esa vergüenza del pongo y la mittani": El Congreso Indigenal de 1945 y una Ley contra la servidumbre

"[C]uando vuelvan a sus tierras, a ustedes como principales y caciques que son, les confío el encargo de velar por el trabajo y la paz de todos, y de esta tarea los hago mis representantes y las personas que me deben responder de este mandato".[1] Así declaraba el presidente Gualberto Villarroel el 10 de mayo de 1945, al dar la bienvenida a los delegados al primer Congreso Indigenal realizado en Bolivia a nivel nacional. Aproximadamente 1.500 representantes se reunieron en un auditorio improvisado cerca del Palacio de Gobierno para la esperada reunión de cinco días, a la que asistieron representantes de haciendas y comunidades de prácticamente todas las regiones de Bolivia. Mediante este encuentro sin precedentes, el gobierno de Villarroel y el MNR pretendía mejorar las relaciones laborales en el área rural y desarrollar el potencial agrícola de la Nación. También buscaba institucionalizar el poder del Estado y crear un orden legal en el campo. A la larga, lo que Villarroel hizo fue, más bien, depositar la ley directamente en manos de los líderes indígenas locales: caciques y principales de las haciendas, comunidades y ayllus. El presidente no sólo les nombró representantes suyos, sino también les confió el mantenimiento del orden y la paz. En vez de resolver una evidente crisis de la ley, el Congreso Indigenal exacerbó la agitación social en el campo fortaleciendo a los delegados para que estos sean los agentes de la ley en sus áreas de influencia.

En tales circunstancias, la actitud de Villarroel resulta bastante irónica. Dado el interés primordial del gobierno populista, o sea, la construcción de la unidad nacional, ¿por qué su líder apoyó tan incondicionalmente a un congreso indígena e, inclusive, afirmó el poder local de las autoridades indígenas? El Congreso Indigenal

1 *La Razón*, 11 de mayo de 1945. "Congreso Indigenal" es el nombre utilizado generalmente en los documentos de la época.

de 1945 llama la atención por los vínculos ahí creados –ambivalentes y, a la vez, integrales– entre el proyecto revolucionario-populista de la década de 1940 y una profunda historia de movilizaciones indígenas. Las imágenes más evidentes del MNR lo asocian con un programa asimilacionista afincado en la hispanización, con la propiedad privada y la identidad mestiza (o campesina), no indígena. Como hemos visto, de hecho, Villarroel y el MNR privilegiaban a los "mestizos" como símbolos de la unidad y fortaleza nacional. El gobierno también entendía la asimilación o "incorporación" rural como una estrategia decisiva para establecer una "cultura de la legalidad" que integraría a los pueblos indígenas dentro de las instituciones estatales y la economía nacional.[2] Pero el programa del MNR era más flexible de lo que comúnmente se supone. En estos primeros años, algunos dirigentes nacionalistas consideraban la diferenciación entre los derechos de los indígenas y los no indígenas un medio válido para la creación de un orden legal.

Las tensiones existentes entre las concepciones asimilacionistas y anti-asimilacionistas de la Nación fueron las que finalmente caracterizaron el proyecto populista que se articuló durante el corto tiempo del gobierno de Villarroel y el MNR. Y, a medida que la movilización social se intensificaba en los primeros años de la década de 1940, algunos prominentes políticos populistas concluyeron que la incorporación de los indígenas era una meta imposible o inclusive peligrosa. Así, en la década posterior a la Guerra del Chaco, las discusiones sobre los derechos y las garantías indígenas que caracterizaron a los debates legislativos de la década de 1920 continuaron siendo un tópico central de la cultura política boliviana. Esas polémicas, en torno a derechos y garantías, no se restringieron a los integrantes de la elite sino que tuvieron que lidiar con las intervenciones de los líderes indígenas y campesinos, tanto discursiva como factualmente. El análisis que sigue a continuación, dedicado al Congreso Indigenal de 1945, se concentra en las pugnas libradas en el afán de definir el verdadero sentido de los decretos de Villarroel en contra del pongueaje y otras formas de servidumbre. Los diálogos acerca de la ley fueron el terreno donde se podían forjar alianzas provisorias entre los líderes indígenas y los políticos populistas. Fueron también el lugar donde dichas alianzas podían desvanecerse.

Villarroel, el MNR y los congresos indigenistas

En el contexto latinoamericano, el Congreso Indigenal de 1945 fue un acontecimiento extraordinario. Los gobiernos reformistas de Guatemala y Ecuador convocaron a asambleas constitucionales en 1945 que adoptaron cambios legales bastante parecidos a los aprobados por la Convención de 1938 en Bolivia. Por su

2 Sobre la centralidad de una cultura de la legalidad para la construcción de los Estados-Nación, ver Comaroff, "Foreword", ix-xi.

parte, México y Perú convocaron congresos indigenistas a principios de la década de 1940. Pero, durante ese período, no se realizó ningún congreso específicamente indígena y a escala nacional en ninguna otra parte de América Latina. ¿Cómo pudieron los activistas en el área rural boliviana organizar una asamblea nacional, pese a las enormes barreras geográficas y lingüísticas? ¿Y por qué se movilizaron, particularmente, por un tal congreso?

Sin duda, el Congreso Indigenal de 1945 se inspiró en los congresos indigenistas interamericanos convocados en México y Perú a inicios de la década de 1940. Mediante el primero de aquellos eventos interregionales, realizado en 1940 en Patzcuaro (México), el Instituto Indigenista Interamericano inició una cruzada continental dirigida a lograr la "incorporación definitiva de las grandes masas indígenas".[3] Sutilmente, algunos miembros de la delegación oficial de Bolivia a la reunión en Patzcuaro expresaron dudas ante este objetivo. Asimismo, cuestionaron las perspectivas allí presentadas sobre el equilibrio apropiado –o inclusive posible– entre la unidad y la diversidad. Con todo, la delegación boliviana suscribió resueltamente la búsqueda de cooperación, conocimiento y de soluciones inter-americanas a la llamada "cuestión indígena". Los investigadores y políticos bolivianos también se identificaron con un objetivo central del programa de investigación del Instituto Interamericano de México: encontrar una definición común de "el Indio".[4] De hecho, en 1944 la Comisión de Relaciones Exteriores de la Convención Nacional del gobierno de Villarroel declaró que "ninguna nación recibirá de él [el Instituto Indigenista Americano] tantos beneficios como Bolivia, pues, el verdadero laboratorio de las experiencias sociales en la materia es nuestra nacion". El indigenismo en Bolivia, decía el comité, estuvo inspirado por un "generoso impulso", pero "[c]arecemos de los datos estadísticos más elementales y no es exagerado decir que no tenemos aún ni una idea lejana de la demografía de tales grupos. Ignoramos inclusive el número de comunidades que subsisten en la República y las diferencias de su organización".[5] Finalmente, con la convocatoria a su propio congreso indígena, en mayo de 1945, Bolivia determinó crear una filial del Instituto Indigenista Interamericano.[6] En un sentido general, entonces, el encuentro interamericano de 1940 motivó la preocupación del gobierno de Villarroel y el MNR por crear una política nacionalmente unificada e internacionalmente coordinada sobre la "cuestión indígena".

3 Lázaro Cárdenas, *Primer Congreso Indígenista Interamericano*. Para las presentaciones de los delegados bolivianos, ver, IV, 1940, especialmente, 103-108; Finot. Sobre el Congreso interamericano, y las contradicciones de los varios proyectos indigenistas de México, ver Dawson, ver Dawson, *Indian and Nation*.

4 Sobre la búsqueda continental de definiciones, ver Manuel Gamio, "La identificación del indio"; Oscar Lewis y Ernest Maes, "Base para una nueva definición práctica del indio".

5 *El País*, 11 de noviembre de 1944.

6 "Primer Congreso, Recomendaciones", 10. En USNA, RG 59, 824.401/5-3045.

No obstante, el Congreso Indigenal de 1945 se diferenció netamente de los eventos interamericanos en un aspecto fundamental: el ímpetu principal detrás del congreso boliviano no fue el Estado sino los poderosos movimientos indígenas. Inclusive, los partidos de la oposición acusaron al gobierno de Villarroel de convocar al Congreso "por miedo".[7] En cierta medida, el extraordinario proceso organizativo que culminó en el Congreso Indigenal de 1945 fue facilitado por los contactos que los colonos de hacienda habían establecido con dirigentes laborales y abogados urbanos en los años inmediatamente posteriores a la Guerra del Chaco. Los líderes indígenas de la década de 1940 también aprovecharon algo del impulso creado por las redes sociales y organizativas que habían sido creadas por los caciques apoderados en las décadas previas a la Guerra del Chaco, pues, si bien los apoderados se debilitaron después del conflicto, los lazos conformados entre líderes de lugares remotos no se disolvieron tan fácilmente. En la década de 1940, los caciques seguían activos y ellos proporcionaron alojamiento y, probablemente, también aconsejaron a los delegados al Congreso Indigenal.[8] Los esfuerzos por organizar el evento de 1945 se beneficiaron de estos vínculos organizativos previos.

El primer Congreso Indigenal nacional también aprovechó el impulso inicial de las asambleas regionales que lo precedieron. Como se vio en anteriores capítulos, antes de que Villarroel asumiera el poder, los congresos indígenas regionales eran ya una arraigada costumbre en el panorama político de Bolivia. La idea de un congreso indígena nacional surgió precisamente durante uno de estos encuentros previos.[9] Habría que tener en cuenta también los posibles vínculos entre el Congreso Indigenal, la Convención de 1938 y el Congreso Indigenista Interamericano previsto, en principio, para 1939 en La Paz. No fueron pocos los delegados a la Convención de 1938 que contribuyeron al programa preliminar del evento –finalmente cancelado– de 1939. Ese programa volvía a plantear los controvertidos temas y problemas que la Convención de 1938 había dejado sin resolver, como ser, la reforma agraria y una nueva revisita. Uno de esos delegados, el joven socialista Félix Eguino Zaballa, participaría en el comité organizador oficial del Congreso de 1945. Por otra parte, Villarroel y muchos de los futuros dirigentes del MNR ya figuraban en el programa preliminar del evento de 1939. Si bien el Congreso Indigenal de 1945 se basó en los previos congresos indígenas, también evolucionó mediante un diálogo con los foros oficiales.

Por último, el propio gobierno de Villarroel y el MNR jugó un papel importante en el congreso de 1945. Aunque el gobierno se encontraba presionado por

7 *El País*, 23 de mayo de 1945.
8 Condori y Ticona, *El escribano de los caciques apoderados*, 126.
9 *La Calle*, 13 de agosto de 1942 (citado en Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 86–88).

la movilización rural, una vez comprometido a llevar a cabo el Congreso, aquel utilizó el evento para promover su propio programa de reformas, atraer a nuevos aliados políticos y contrarrestar la influencia de la oposición izquierdista en el mundo rural. En efecto, el Congreso Indigenal de 1945 es una prueba palpable de que Villarroel y el MNR buscaron estrechar los vínculos políticos con las comunidades rurales en la década de 1940. De los tres partidos anti-oligárquicos que se fundaron después de la Guerra del Chaco, el MNR era el menos indigenista. Los sectores entre los que el partido había logrado la mayor cantidad de adherentes de base eran los mineros, los trabajadores urbanos y la clase media; su manifiesto no contenía un llamado explícito a la movilización indígena. Si bien, a veces, el partido mencionaba a los "campesinos" como integrantes de una alianza policlasista unificada contra el imperialismo, las declaraciones respecto a los "indios" giraban, sobre todo, en torno a la opresión o la "redención", no a la acción política. Las posiciones adoptadas por ese partido en los congresos indígenas de los primeros años de 1940, analizadas en el Capítulo 5, son igualmente reveladoras. El MNR no respaldó las asambleas quechuas de 1942 y 1943, pero su periódico, *La Calle*, manifestó simpatías por un congreso de los quechua, los aymara y los guaraní.[10] Estos tres grupos, planteaba el periódico, deberían verse como una entidad, pues sus intereses comunes superaban sus diferencias culturales y lingüísticas. Al mismo tiempo, el periódico se preguntaba "hasta qué grado le conviene al país que los indios se muestren organizados hasta el extremo de realizar congresos, y cómo asambleas de esta índole pueden serle beneficiosos a él y a los indios".[11] El énfasis que *La Calle* puso en la experiencia compartida de grupos lingüísticos encajaba con la búsqueda continental por definir y fijar el significado de "indio". Sus artículos también revelan la fundamental ambivalencia del MNR respecto a la participación política de los indígenas.

En gran medida, el gobierno de Villarroel y el MNR apoyó al Congreso Indigenal de 1945 porque lo consideró un acontecimiento crucial en el esfuerzo por forjar una Nación más próspera y unificada. Al igual que los indigenistas en México y Perú, Villarroel consideraba que la educación y la modernización de la agricultura eran proyectos clave del Estado. El bienestar social y la creación de un orden legal eran igualmente objetivos centrales. Un propósito fundamental del congreso de 1945 fue el de promover un amplio programa de desarrollo rural.[12] Si algún objetivo era el prioritario, ese fue de extender el poder del Estado hacia las áreas rurales del interior del país, que se veía como un mundo desprovisto de Estado. Y en muchos aspectos, el área rural era ciertamente eso: un territorio carente de Estado. Antes de la Revolución de 1952, no existía en el campo una

10 *La Calle*, 12 de agosto de 1942, 5.
11 Ibid., 21 de agosto de 1943, 4.
12 Ibid., 21 de octubre de 1945.

estructura legal entendida como un orden formal abstracto –uno de los principales "efectos" del Estado. En el campo no había la más mínima ilusión de que la ley existiera por encima de la práctica social, de que estuviera separada de la sociedad y que formaba parte del Estado.[13]

Entre los muchos proyectos de Villarroel, uno de los más importantes era imponer la ley en un territorio supuestamente ajeno a la ley. Un síntoma de la debilidad estatal existente, una constante durante las primeras décadas del siglo XX, era el hecho de que los hacendados controlaban los estrados judiciales. Como lo planteaba un diputado congresal: "[L]os gamonales son más fuertes que la ley en Bolivia".[14] Con todo, el remedio preferido de Villarroel no eran tanto las instituciones (tribunales) ni los agentes (jueces), sino la ley en sí misma. En un discurso pronunciado ante la Convención Nacional en 1944, el presidente anunció que el objetivo clave de su revolución no consistía en transformar las instituciones de manera violenta, sino en dar "forma jurídica a una constante y paulatina transformación del Estado, para dotarle de más vigor, eficiencia y técnica para las diferentes actividades en que se desenvuelve".[15] Evidentemente, Villarroel consideraba a la ley la fuerza más poderosa de la sociedad; apostó decididamente en la importancia de sus propios decretos e insistía que sobrevivirían inclusive si a él lo mataban.[16]

Al decidir convocar al Congreso Indigenal de 1945 Villarroel y el MNR prestaban especial atención a los temas de regulación y control. Pero la combinación de alianza y ambivalencia –que caracterizó a las relaciones entre el MNR y los indígenas durante la época previa a la Revolución de 1952– tendía, más bien, hacia el polo opuesto. El presidente no sólo alentó las solicitudes ya tradicionales de los líderes indígenas para instituir sus propias escuelas, sino que, además, respaldó la expansión de la Oficina Jurídica de Defensa Gratuita de Indígenas creada por primera vez en 1943. Ideada para someter la acción autónoma al control del Estado, en los hechos la Oficina Jurídica amplió el contacto entre líderes rurales y urbanos, e incrementó las oportunidades para que estos puedan organizarse inter-regionalmente. Inclusive, los abogados ligados a la institución respaldaron algunas de las demandas clave planteadas por los líderes rurales. Un programa preliminar del Congreso Indigenal, preparado por dos de estos abogados, sostenía que el objetivo global debiera ser el de incorporar a los indígenas en el sistema económico y político nacional. Sin embargo, para lograr este objetivo, los abogados demandaban una legislación especial, una que reconociera oficialmente a

13 Mitchell, "The Limits of the State", 94.
14 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones ordinarias*, 4:110. En otros contextos, "gamonal" puede también hacer referencia a un cacique o patrón rural.
15 Villarroel, *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1944*, 61.
16 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 354; Vallejos, *Tata Fermín*, 10.

las comunidades indígenas, a los derechos a la tierra y a las autoridades indígenas (caciques, jilacatas, alcaldes, y curacas).[17] Si bien, en última instancia, el propio Villarroel privilegiaba la autoridad del Estado, también vio a los líderes indígenas como mensajeros indispensables de la justicia.[18]

A la larga, el gobierno de Villarroel logró controlar la agenda oficial del Congreso Indigenal. Pero no pudo controlar la agenda no oficial promovida por las nuevas redes de organización. En parte, esto se debió a que algunos de los políticos indigenistas que apoyaron las demandas de los indígenas en la década de 1940 no eran únicamente oradores distantes sino hombres que mantenían un estrecho contacto con las comunidades rurales y, en ocasiones, apoyaban a esas comunidades como asesores legales. De igual manera, los líderes indígenas del interior de Bolivia obtuvieron un impresionante acceso a los medios de comunicación, a los legisladores y a las leyes nacionales. Esta poco frecuente articulación entre lo local y lo nacional, entre las comunidades rurales altamente movilizadas y las esferas políticas urbanas, ayuda a explicar por qué en Bolivia se convocó a un Congreso Indigenal, en la misma época en que otros países latinoamericanos estaban convocando a congresos *indigenistas*.[19] También permite subrayar el peculiar sentido del acontecimiento en Bolivia. México realizó su Congreso Indigenista Interamericano después de que el Estado revolucionario había desmovilizado a los movimientos campesinos, principalmente mediante una reforma agraria de gran envergadura. El Congreso Indigenal de Bolivia, por su parte, ganó su impulso de la creciente agitación rural, de la rivalidad entre las agendas reformista y revolucionaria, de la grave inestabilidad política y de un proceso inacabado de cambio constitucional.

El Congreso del Comité Indigenal

El principal impulsor detrás del Congreso Indigenal de 1945 fue una entidad no gubernamental conocida como el Comité Indigenal Boliviano. Conformado por no menos de 15 representantes de todo el país, este comité fue creado por primera vez en 1938 o 1939. No se dispone de una lista completa de sus miembros, pero sabemos que el grupo incluía a Victoriano Condori Mamani, un cacique o alcalde de hacienda de Oruro; a Hilarión Grájeda, el conocido alcalde de Ayopaya; a Dionisio Miranda, un colono de hacienda y antiguo dirigente de Sipesipe;

17 *El Nacional*, 8 de febrero de 1945.
18 Ver el discurso, citado en René González Torres y Luis Iriarte Ontiveros, *Villarroel*, 153-154.
19 Sobre los intelectuales indigenistas y los "escenarios locales de lucha", ver Gould, *To Die in This Way*, 192-199.

el abogado Juan B. Arce; y un activista obrero llamado Luis Ramos Quevedo. En septiembre de 1944, el Comité sostuvo una reunión con Villarroel, en la que acordó emprender la organización del Congreso Indígena (ver Imagen14).[20]

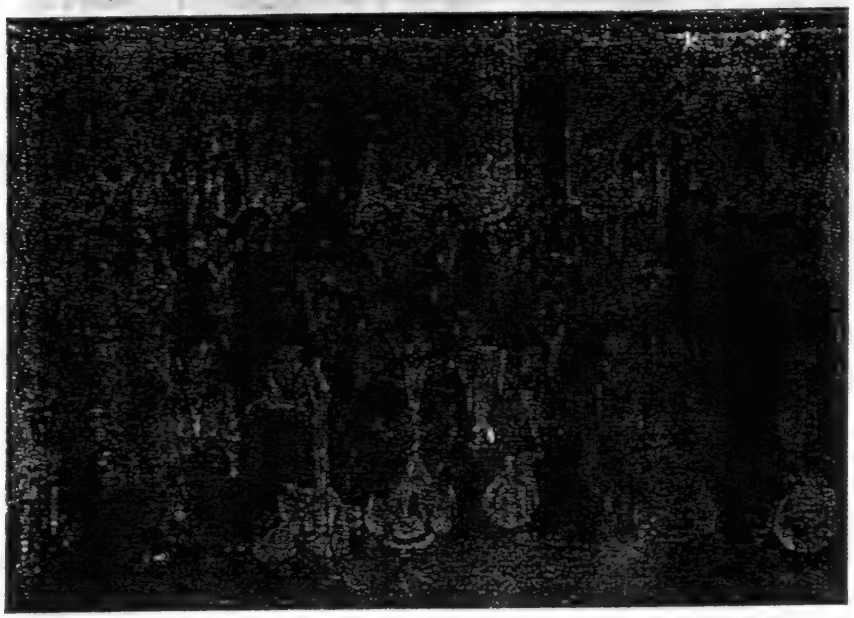


Imagen 14: El presidente Villarroel y miembros del Comité Indigenal Boliviano en el Palacio de Gobierno, 29 de septiembre de 1944. El presidente está en el centro de la última fila; a su derecha se encuentra Luis Ramos Quevedo y, a su izquierda, Victoriano Condori Mamani. El hombre tercero desde la izquierda en la primera fila porta el bastón de mando de alcalde. De la tapa del boletín *Congreso Indigenal Boliviano en la Ciudad de La Paz, 2 de febrero de 1945* (1944). *Cortesía de los Archivos Nacionales de EE.UU.*

Durante la fase organizativa, Ramos Quevedo fue el portavoz del Comité Indigenal. Pese a su posición central, Ramos era una figura harto enigmática. Los periodistas no dejaron de subrayar las raíces urbanas del dirigente obrero. Afirmaron que era un "temible boxeador" de Oruro y que también trabajaba para la policía de La Paz; luego de dedicarle algún tiempo a organizar las presentaciones de un grupo de teatro anarquista del exterior, Ramos supuestamente surgió en La Paz como el "Conductor de la Raza Indígena" y organizador del Congreso Indigenal.[21] Los campesinos de Ayopaya recuerdan a Ramos de modo muy distinto: como el desinteresado hijo de un piquero del Valle Bajo de

20 Sobre la composición del comité, ver Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 341–344.

21 *Los Tiempos*, 5 de abril de 1945, 5.

Cochabamba.[22] Por un tiempo, Ramos perteneció a la Federación Obrera Sindical (FOS) y probablemente ejerció el cargo de "Secretario de Asuntos Indigenales".[23] Este cargo fue instituido, por primera vez, por la FOS de Sucre para "defender a los campesinos ante las autoridades"; otras federaciones regionales de obreros la adoptaron después del Segundo Congreso de la Confederación Sindical de Trabajadores de Bolivia (CSTB) en 1939.[24] Como socio de la Federación Obrera de Oruro, Ramos mantuvo un estrecho contacto con los integrantes de las redes de caciques apoderados de la década de 1920. Respaldó las reivindicaciones por la tierra de los caciques y los defendió cuando fueron apresados.[25] Ramos también libró batallas contra el régimen de la hacienda, particularmente en Cochabamba y Oruro, y, probablemente habría ayudado a organizar los paros de 1941-1942 en las haciendas de Oruro. Supuestamente, Victoriano Condori (también integrante del Comité Indigenal) y otros ocho "Caciques y Alcaldes", acusados de incitar a la agitación en las haciendas de Oruro en marzo de 1945, recibieron instrucciones y fondos del líder sindical.[26] Como sugieren estos ambiguos indicadores y las contradictorias esperanzas depositadas en la persona de Luís Ramos Quevedo, la "verdadera" identidad de este notable individuo es difícil de desentrañar. Más que respuestas directas, la controversia en torno a la identidad de Ramos implicaba un más amplio y profundo cuestionamiento: ¿quién era indígena y quién podría abogar legítimamente por las causas indígenas?[27] La creciente ola de movilización indígena, con sus extensas raíces rurales y urbanas, colocó estas cuestiones en el centro de las disputas que empezaron a converger en torno al Congreso Indigenal de 1945.

Mientras trabajó para llevar a cabo el Congreso Indigenal, Ramos obtuvo audiencias con funcionarios del gobierno y, hábilmente, supo ganar por un tiempo su confianza. En diciembre de 1944, el ministro del Interior, mayor Alfonso Quinteros, aconsejó a los prefectos y alcaldes garantizar que los "comités, sindicatos agrarios, representantes, delegados, apoderados y alcaldes escolares indigenales" tengan plena libertad para organizar el Congreso Indigenal. A solicitud de Ramos, el Ministerio de Comunicaciones exoneró al Comité Indigenal de todos los cobros por comunicaciones postales y uso del telégrafo.[28] Más aún, Ramos y los otros

22 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 341.

23 Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 63; Ranaboldo, *El camino perdido*, 83. Según el Oficial Mayor del Ministerio de Educación, fue la FOL de Oruro la que solicitó al gobierno la convocatoria al Congreso Indigenal. Ver USNA, RG 59, 824.402/2-1545, 3.

24 Lora, *Historia del movimiento obrero boliviano*, 1933-1952, 208.

25 Ranaboldo, *El camino perdido*, 83-86; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 63.

26 *La Razón*, 8 de marzo de 1945, 7.

27 Sobre ese tipo de política de autenticidad, ver María Elena García y José Antonio Lucero, "¿Un País Sin Indígenas?"

28 *El Diario*, 30 de diciembre de 1944; *Boletín Indigenista* 5:2 (Junio de 1945): 116–117.

integrantes del comité recibieron credenciales oficiales por parte del gobierno, con la firma del presidente.[29]

Ramos y el Comité Indigenal utilizaron eficazmente este apoyo oficial para arrebatarle la iniciativa al gobierno: antes de que las autoridades gubernamentales pudieran preparar una agenda para el Congreso, el Comité publicó su propia agenda. En diciembre de 1944, designó a 100 delegados especiales para que distribuyan un periódico independiente de ocho páginas entre los "núcleos indigenales de toda la República", alentando a los indígenas a que envíen delegados al Congreso.[30] Supuestamente, los mensajeros habrían distribuido casi 25 mil copias del boletín.[31]

Con esta publicación ingeniosamente diseñada, Ramos y el Comité Indigenal no sólo demostraban el apoyo del presidente a los colonos y comunarios sino, al mismo tiempo, afirmaban la lealtad del Comité al gobierno. El título del boletín señala: "Congreso Indigenal Boliviano en la Ciudad de La Paz, 2 de febrero de 1945". Su carátula está engalanada con imágenes patrióticas: presenta los retratos de "El Libertador" Simón Bolívar, el "Fundador de la República" Mariscal Antonio José de Sucre y una imagen del escudo nacional. Otra imagen, la de Jesús, colocada debajo del escudo, expresa las esperanzas del Comité por una nueva época: se la identifica como la del "divino niño Jesús, nacido para salvar a la humanidad". Debajo de este conjunto de imágenes hay una fotografía de Ramos y otros miembros del Comité Indigenal posando junto a Villarroel; los muestra en el Palacio de Gobierno, listos para la reunión de septiembre con el presidente (ver Imagen 15). El texto del estandarte, justo encima de la imagen de Villarroel, apenas se ve, pero parece leerse: "Sindicato Agrario de Caracollo. La Tierra para el que Cultiva. Fundado el año 1939". Esta sorprendente leyenda destaca la preocupación del Comité por la tierra, y confirma sus estrechos vínculos con dirigentes sindicales al noreste de Oruro (para la ubicación de Caracollo, ver el Mapa 1). Pero, quizá el rasgo más notable de la foto es la predisposición de Villarroel a posar, en el Palacio de Gobierno, junto a un estandarte que reivindica los derechos de los colonos a la tierra. A fin de acentuar los orígenes indígenas de la Nación, la última página del boletín viene ilustrada con una imagen de las ruinas arqueológicas en Tiwanaku. Dispersas por todo el texto, se encuentran fotos de funcionarios de gobierno, de integrantes del gabinete de Villarroel y del ex-presidente Germán Busch. A todos estos personajes públicos se los describe generosamente como defensores o protectores de los indígenas y obreros.

29 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 341.

30 *Congreso Indigenal Boliviano en la Ciudad de La Paz*, 2 de febrero de 1945 (en adelante *Congreso Indigenal*). En USNA, RG 59, 824.00/4-2345.

31 *El Diario*, 30 de diciembre de 1944. Ver también *El Imparcial*, 4 de febrero de 1945, 5.

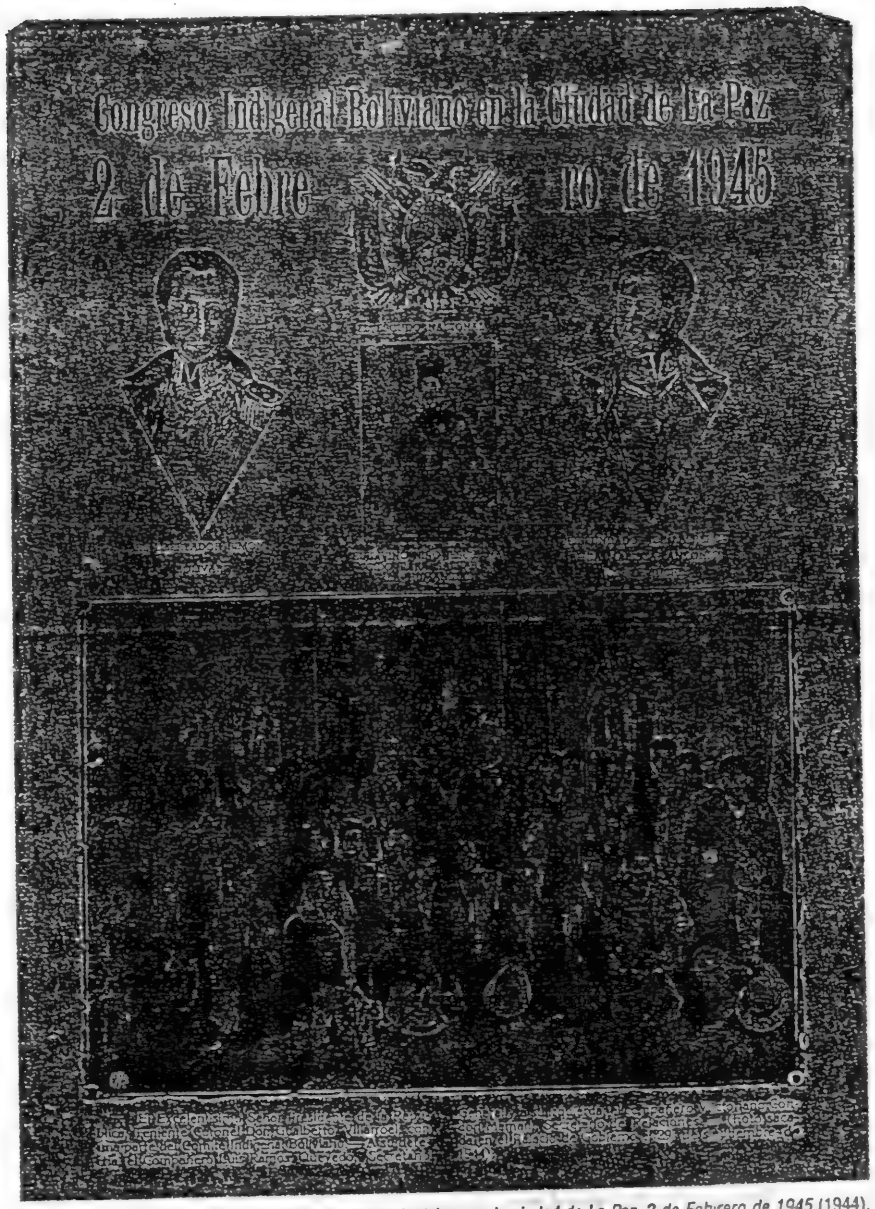


Imagen 15: Portada del boletín *Congreso Indigenal Boliviano en la ciudad de La Paz, 2 de Febrero de 1945* (1944). La portada conjuga emblemas nacionales con una imagen del presidente Villarroel y miembros del Comité Indigenal Boliviano, dentro del Palacio de Gobierno. Simultáneamente, indica la lealtad del Comité a la Nación y su influencia política. *Cortesía de los Archivos Nacionales de EE.UU.*

El Comité dedicaba comentarios particularmente elogiosos al presidente de la Convención Nacional de Bolivia, Alberto Mendoza López: lo consideraba un "auténtico protector y diputado de los indios en la Convención Nacional", y destaca que "atiende a todos los indios en La Paz y no recibe nunca ningún dinero. Ahora es diputado en la Convención, elegido por los indios, a quienes los defiende en la Convención" (ver Imagen 16). Mendoza ya había sido diputado de 1926 a 1930; posteriormente fue delegado a la Convención de 1938 y ejerció como ministro de Hacienda y Estadística durante el gobierno de Germán Busch. Antes que ayudara a fundar el MNR y representara al partido en el Congreso legislativo de 1942, Mendoza perteneció al Partido Socialista Obrero Boliviano de Tristán Marof. En una sesión legislativa de octubre de 1944, Mendoza respaldó la petición de Ramos Quevedo para que se abrogue el decreto de la época de Saavedra, que prohibía a los indígenas el ingreso a las principales calles y plazas de La Paz.[32] Y como diputado de la provincia fuertemente indígena de Omasuyos –su lugar de nacimiento–, Mendoza había tratado personalmente con las bases indígenas. En 1944, el abogado ayudó al alcalde mayor de una ex comunidad en Omasuyos a elaborar una petición al ministro de Educación y Asuntos Indígenas. En la conclusión de un reclamo sobre la usurpación de tierras y los abusos, los demandantes señalaban: "La ley debe ser igual y es; y [...] gozan de especial protección los indígenas y los menores". En su conceptualización híbrida de los derechos, el reclamo recuerda a las peticiones de los caciques apoderados de la década de 1920. Pero Mendoza y el alcalde mayor llevaron el vínculo entre la igualdad y la protección un paso más allá: en vista del derecho de los indígenas a una "especial protección", decía la petición, el Ministerio de Educación y Asuntos Indígenas "estaba en la obligación de ser más exigente con el contendedor blanco y no con el indio". En este contexto, la "protección" no tenía nada que ver con la tutela; quería decir, más bien, que era necesario un sistema legal mucho más riguroso con el "blanco".[33] Efectivamente, el propio Comité Indigenal vinculó el papel de Mendoza como "protector auténtico" con la participación decisiva de los indígenas en la política nacional. Según el Comité, Mendoza había sido "elegido por los indios": era su diputado.

¿Pero qué es lo que realmente quiso decir el Comité Indigenal cuando afirmó que los indígenas –quienes estaban prácticamente impedidos de votar por no cumplir el requisito de saber leer y escribir– "eligieron" a Mendoza como diputado? En el siglo XIX y buena parte de la primera mitad del siglo XX, la política electoral

32 *El Diario*, 30 de octubre de 1944, 4. Para la demanda de Ramos, ver *El Diario*, 19 de octubre de 1944, 9. La cita "elegido por los indígenas" es del *Congreso Indigenal*, 3.

33 ALP, PE, Caja 313, 1930-1944. Los decretos de 1941 le daban al Ministerio de Educación y de Asuntos Indígenas la responsabilidad de zanjar los reclamos de los indígenas (Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 402-406).

se centraba mayormente en las áreas urbanas. Sin embargo, para la década de 1940 los partidos políticos estaban consiguiendo apoyo para los candidatos al Congreso en campamentos mineros y, en algunos casos, inclusive entre el campesinado.[34] Aun si los indígenas no habían emitido votos por Mendoza, las comunidades de Omasuyos pudieron haber conformado una base colectiva de apoyo al diputado que podía movilizarse en una fase de pugna electoral. Y si las comunidades de Omasuyos demostraron dicho apoyo durante la campaña de julio de 1944, con seguridad esperaban que Mendoza honrara la contribución que ellos hicieron para su victoria. Tal vez la frase "elegido por los indios" era un desafío: para hacer que el funcionario elegido se mantenga fiel a una promesa.

Imagen 16: Alberto Mendoza López, "auténtico protector y diputado de los indios en la Convención Nacional". Del boletín *Congreso Indigenal Boliviano en la Ciudad de La Paz, 2 de febrero de 1945* (1944). *Cortesía de los Archivos Nacionales de EE.UU.*

Junto a expresiones de lealtad a Mendoza y otros dirigentes del MNR, el boletín del Comité Indigenal incluía homenajes a Villarroel y RADEPA (ver Imagen 17). Y en esos homenajes, se destaca igualmente la influencia política de los indígenas. El boletín resume, primero, la reunión que tuvo el Comité con el presidente. A continuación, elogia a Villarroel por su espíritu revolucionario y su dedicación a la libertad e igualdad indígena: "'No abandonen la lucha; trabajen con entusiasmo la tierra, cumplan con su deber, pero no se humillen. Todos somos iguales, no deben haber pongos ni mittanis en Bolivia'", les dijo el presidente según los autores del boletín. Pero la publicación no sólo enfatiza el papel del presidente. El siguiente bloque del boletín contiene copias legalizadas de las garantías gubernamentales que certifican el derecho del Comité a organizar el Congreso Indigenal. Una

34 Aunque la población votante de Bolivia siguió siendo pequeña hasta 1952, su tamaño se duplicó entre 1940 y 1951; en las elecciones de esos años, los trabajadores mineros jugaron claramente un papel significativo (ver Whitehead, "Miners as Voters"). Si la participación electoral campesina se incrementó o no, y si lo hizo, cómo se dio tal participación, no está nada claro. Pero la evidencia sugiere que los indígenas y campesinos formaron parte de las demostraciones públicas que acompañaron a las contiendas electorales de la década de 1940, y que, a veces, los candidatos les hicieron promesas electorales (para un ejemplo, ver *El País*, 4 de abril de 1946, 5; *Los Tiempos*, 24 de mayo de 1946, 5). En efecto, el MNR fue acusado de llevar a cabo un intenso esfuerzo por enseñar a los indígenas a escribir para que pudieran registrarse para votar; y, supuestamente, los notarios estaban preparados para aceptar la sola capacidad de firmar su nombre como suficiente prueba del requisito de saber leer y escribir (ver *Los Tiempos*, 11 de abril de 1946, p. 4). Sobre la participación campesina en las elecciones de 1947, ver el Capítulo 8. Como se analiza en la conclusión, en 1945, el MNR respaldó una propuesta legislativa para otorgar derechos de votación a los analfabetos.

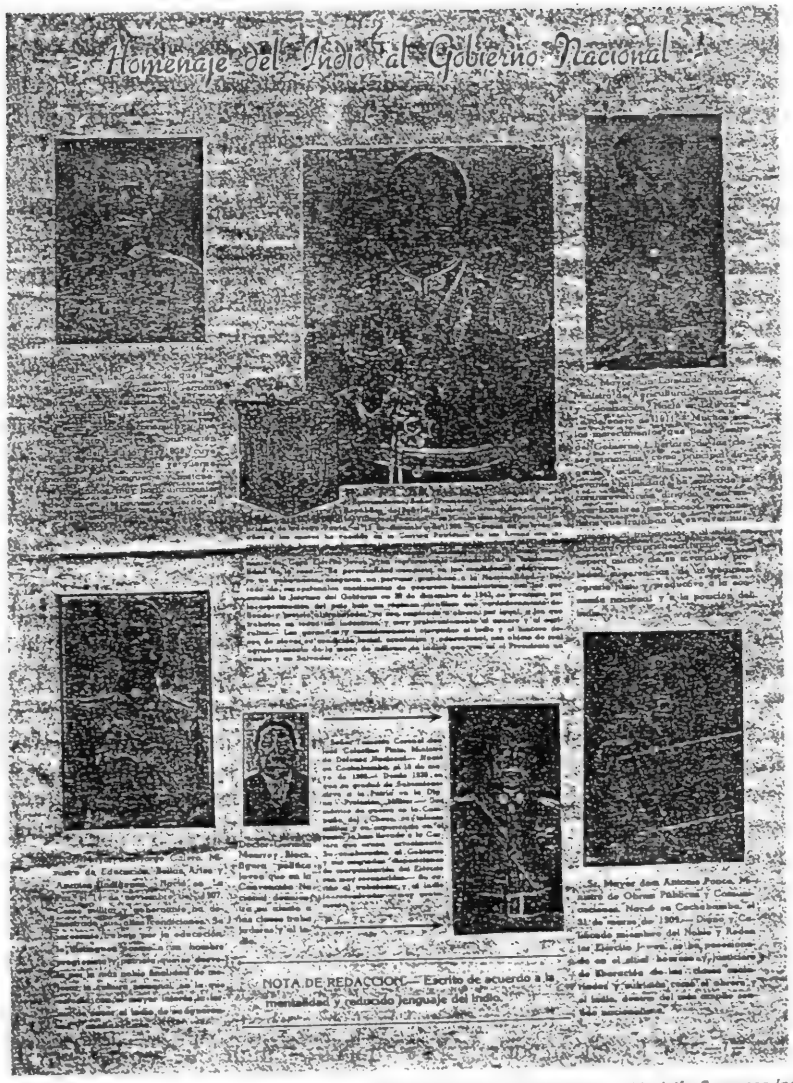
carta adicional asegura que Ramos y el ministro del Interior enviaron circulares a los prefectos y alcaldes de la República recomendándoles: "que se eliminen las arbitrariedades que cometen los carabineros y gendarmes con los indios, quienes deben gozar de consideración y libertad"; que se levante "la prohibición del ingreso de los indios a las calles y plazas principales, porque tienen derecho a transitar como cualquiera, por donde quieran"; y que se haga cumplir "por los medios a su alcance, el artículo 5 de la Constitución Política del Estado, que declara no existir esclavitud en Bolivia, ni reconocerse ningún género de servidumbre". Al cabo de cinco años de trabajo clandestino para dar fin a "esa vergüenza del pongo y la mittani", el Comité había sido "reconocido por el gobierno".[35] Por tanto, el próximo Congreso Indigenal, enfatizaba el Comité, no fue en rigor una iniciativa del gobierno sino el producto de su propio accionar.

Al igual que los caciques apoderados de la década de 1920, el Comité Indigenal juró lealtad al Estado boliviano. Pero había una diferencia: más que presentar un humilde alegato a las autoridades genéricas del poder ejecutivo, el Comité manifestó su lealtad a un gobierno en concreto –el que encabezaban Villarroel y sus aliados del MNR–, el que, a su vez, era considerado defensor de los derechos indígenas. El boletín se dirigía al gobierno y al ejército como si fueran socios políticos. Y consideraba a los indígenas como integrantes de la comunidad política nacional, como aquellos que "eligen" a los diputados nacionales. Más que protección y garantías, el boletín del Comité exigía *derechos* y garantías. Para el Comité Indigenal, la lealtad era una calle de doble vía: el gobierno de Villarroel y el MNR merecía el elogio del Comité sólo porque éste apoyaba su propia lucha por la igualdad y la libertad.

Las siguientes secciones del boletín detallan los objetivos del grupo. Refiriéndose a sí mismo como la "verdadera y única autoridad social de los indios", el Comité citaba, en primer lugar, una petición de octubre de 1944, que Ramos había presentado al Congreso Nacional, "pidiendo la aclaración interpretativa" del Artículo 5 de la Constitución de 1938.[36] En esa demanda, Ramos no sólo sostenía

35 *Congreso Indigenal*, 2-3.

36 Ibid., 3. La afirmación sugiere que el movimiento de Ramos competía, en cuanto a apoyo y autoridad, con otros movimientos indígenas. Otro activista prominente de la década de 1940 que defendió a Ramos Quevedo después de su arresto (ver más adelante), pero no estaba plenamente de acuerdo con él, fue Antonio Álvarez Mamani [Mamani Álvarez]. Un tema de radical desacuerdo entre los dos líderes tenía que ver, aparentemente, con la misma definición de "indio". Al igual que el gobierno, el Comité Indigenal dirigido por Ramos enfocó su atención sobre la gente dedicada al trabajo agrícola. Desde la perspectiva de Álvarez Mamani, el Congreso Indigenal debía tomar en cuenta a "todos los aborígenes de la República", entre ellos, a los pescadores que vivían a orillas del Lago Titicaca, los *calleguayas*, los hombres que guiaban el ganado en los ranchos orientales, los trabajadores mineros y los recolectores de caucho (*La Calle*, 20 de marzo de 1945, 3; ver también *La Noche*, 7 de febrero de 1945). Para las percepciones de Álvarez Mamani sobre Ramos Quevedo (y sobre los caciques apoderados), ver Ranaboldo, *El camino perdido*, 83-88, 91-101. Sobre Álvarez Mamani y el Congreso Indigenal, ver, también, Blanco, *Antonio Alvarez Mamani*.


Homenaje del Indio al Gobierno Nacional

NOTA DE REDACCION.— Escrito de acuerdo a la mentalidad y reducido lenguaje del indio.

Imagen 17: "Homenaje del Indio" al presidente Villarroel y los miembros de su gabinete. Del boletín *Congreso Indigenal Boliviano en la Ciudad de La Paz, 2 de febrero de 1945* (1944). Esta sorprendente página ilustra la afinidad existente entre el Comité Indigenal y los jóvenes oficiales militares, y destaca la solidaridad del Comité con los derechos de los obreros e indígenas. El Comité alaba a Germán Busch (esquina izquierda, arriba) por haber promulgado la Constitución de 1938, porque su Artículo 5 "eliminó la vergüenza nacional del pongueaje y mittanaje". También enaltece a Villarroel (centro, arriba) por defender y proteger a los obreros, especialmente a aquellos dedicados a la minería y la agricultura. De igual modo, se alaba a los otros oficiales por apoyar a los obreros e indígenas. Por otra parte, está página revela el paternalismo de algunos de los miembros del Comité: la nota explica que el boletín ha sido "escrito de acuerdo a la mentalidad y reducido lenguaje del indio". *Cortesía de los Archivos Nacionales de EE.UU.*

que el artículo "ha abolido el pongueaje, mittanaje y los servicios gratuitos", sino que sugería que "ha dado derechos y garantías a todos los trabajadores, y en especial a los indios, para los cuales ha sido dictado particularmente este artículo 5". Luego, el propio boletín concibe al pongueaje de modo más amplio, como una señal de degradación, desigualdad y esclavización. La equivalencia establecida entre el pongueaje y la esclavitud no era simplemente una estrategia para dramatizar el problema; era el medio para proponer una determinada interpretación de una garantía bastante ambigua (Artículo 5). Según los hacendados, los servicios no remunerados exigidos de los colonos eran una justa compensación por la tierra que detentaban en usufructo. Puesto que los indígenas no estaban en ningún sentido atados a la propiedad del terrateniente, argumentaban los hacendados, las obligaciones en trabajo o servicios no podían considerarse esclavitud o servidumbre.[37] Para Ramos y el Comité Indigenal, la remuneración no era el único asunto. El problema fundamental era la discriminación: "Un hombre no puede servir NUNCA DE PONGO y la mujer JAMAS DE MITTANI, aunque el patrón quiera pagar en plata o en oro; es una gran vergüenza hacer esos servicios. LOS PATRONES QUE SE SIRVAN ELLOS MISMOS". Por último, el boletín establecía una estrecha conexión entre la libertad indígena y la libertad boliviana: la servidumbre y la "esclavitud" no sólo infringían los derechos constitucionales de los indígenas, sino que simbolizaban el estatus feudal y dependiente de la Nación. El futuro de Bolivia, sostenía a continuación, giraba en torno a la libertad de los indígenas. "Este Congreso", enfatizaba el Comité, "es para salvar al INDIO y a BOLIVIA".[38]

Después de delinear estos principios básicos, el Comité Indigenal se abocaba a los detalles del Congreso Indigenal. Hasta cierto punto, sus instrucciones reflejaban las disposiciones del gobierno: el Comité convocaba a cada comunidad y hacienda a enviar dos delegados a la reunión. También les pedía seleccionar a los "mejores de entre los Alcaldes, Jilacatas, Caciques o Curacas, Alcaldes Escolares o Apoderados de las Comunidades; y de los Alcaldes, Jilacatas, Alcaldes Escolares o Apoderados de las Haciendas" y recomendaba que todos ellos debieran ser "compañeros de mucha confianza en la lucha por los indios y que conozcan de nuestros asuntos".[39] Para excluir a los sindicalistas y "agitadores" externos, el gobierno insistía en nombrar delegados que se dedicaban exclusivamente a las labores agrícolas. El Comité Indigenal adoptó la misma norma, pero porque "podrían venir a meterse los encargados de los verdugos del indio que son los patrones o los comerciantes".[40] El Comité organizador concluía su mensaje con un llamado

37 "Primer Congreso, Principales Ponencias", 8. En USNA, RG 59, 824.401/7-1845.

38 *Congreso Indigenal*, 3, 4, 6. Para más detalles sobre las visiones de Ramos, ver *La Noche*, 10 de febrero de 1945; *Los Tiempos*, 4 de febrero de 1945. El uso de mayúsculas en las citas de este capítulo corresponde a los originales.

39 *Congreso Indigenal*, 4.

40 *Congreso Indigenal*, 4; *Ultima Hora*, 30 de enero de 1945; *El Diario*, 18 de diciembre de 1944.

a todos los indígenas: "Vengan a La Paz {...} venciendo leguas, lluvias, ríos, y con cualquier sacrificio. {...} Compañeros y compañeras: Tenemos que ser hartos para que el Gobierno nos escuche y reconozca nuestros derechos y garantías mediante leyes".[41] Aun en el momento en el que aseguraba su lealtad, el Comité desafiaba abiertamente las reglas del gobierno.

Sin embargo, ni el gobierno de Villarroel ni el Comité Indigenal tuvieron pleno control del proceso de selección de los delegados. Como se analizó en el Capítulo 5, a nivel local, no todos los alcaldes o kurakas eran líderes legítimos. Cuando no lo eran, los colonos de hacienda intentaron de elegir a sus propios líderes, personas ya reconocidos por ellos, para que los representen en el Congreso.[42] En algunas zonas, los hacendados engañaron a estos delegados u obstaculizaron su viaje. En otras, los líderes legítimos lograron evitar la interferencia de los hacendados. A la larga, los 1.659 delegados reunidos para el Congreso Indigenal de mayo de 1945 representaban una mezcla de legítimos líderes locales e individuos que habían sido elegidos a dedo por los hacendados o por las autoridades estatales.[43] Previamente, de acuerdo con las instrucciones del Comité Indigenal, estos delegados realizaron asambleas locales, a veces de modo clandestino, para preparar demandas y peticiones que provenían de su propia experiencia de explotación y abuso.[44] Por vía férrea o a pie –en muchos casos, con un viaje de hasta ocho días– los delegados llegaron a la sede del Congreso, llevando esas preocupaciones a la reunión. Supuestamente, dos mil indígenas participaron como espectadores en el evento.[45] Muchos más hicieron el viaje a La Paz, pero la policía impidió su asistencia al Congreso o, inclusive, su ingreso al centro de la ciudad. Aproximadamente 150 mujeres participaron en el Congreso, venidas, principalmente, de Oruro y Cochabamba.[46]

Aunque el boletín del Comité Indigenal solicitaba aportes locales, también instruía a los "compañeros y compañeras" a "apoyar y defender con toda voluntad" la propia agenda del Comité, la agenda de 27 puntos incluida en el boletín y que, además, se reimprimió en la prensa nacional.[47] Entre las muchas demandas de este programa minuciosamente detallado, las más destacadas eran: "Que el indio

41 *Congreso Indigenal*, 4, 6. Ver también *El Diario*, 18 de diciembre de 1944; *El País*, 15 de diciembre de 1944.

42 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 344.

43 USNA, RG 59, 824.401/5-2945, 2; Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 344; De Jong, "En la sombra de Totora".

44 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 344; *Congreso Indigenal*, 4. Para una muestra de este tipo de demandas, ver "Primer Congreso, Recomendaciones".

45 *Pregón*, 8 de junio de 1945.

46 Ranaboldo, *El camino perdido*, 106.

47 *El País*, 16 de febrero de 1945, 5; *Los Tiempos*, 4 de febrero de 1945.

sea libre, bien garantizado en su vida y su trabajo; y que sea respetado igual que todos. Que haya leyes y autoridades especiales para el indio. Que haya Comités con abogados pagados por el Gobierno para defensa del indio". No por casualidad, la lista empieza y termina con reclamos de larga data: "Que la tierra sea de los indios y que todos los terrenos se vuelvan de Comunidad. {...} que todas las tierras sean de los que las trabajan; es decir, del indio".[48]

Si bien las controvertidas demandas por la tierra y la justicia eran de máxima importancia para el programa del Comité Indigenal, en dicha larga lista hay también un segundo conjunto de reivindicaciones muy diferentes: demandas por la "civilización", el orden, el progreso y la modernización. Los autores ofrecían "civilizarse" a cambio de tierra, respeto y salarios justos. De este modo, su programa entremezclaba demandas por derechos laborales y la tierra con promesas "para servir mejor a Bolivia", a través de la educación, los deportes, el servicio militar y la modernización de la agricultura. Exigía respeto para las culturas indígenas, mientras profesaba amor por la patria. No sólo demandaba justicia y tierras sino que pedía que a los "indios e indias" se les enseñase las "buenas costumbres y de ciudad; a tratar con la gente. Que se le enseñe al indio el Castellano, sin descuidar llevarle al perfeccionamiento de las lenguas nativas keshua y aimara. {...} Que se les entregue máquinas e instruya en su manejo; {...} Que el Estado ayude para el cambio de ropa y vestido de hombres y mujeres".

Esas demandas de modernización y unidad nacional, ¿eran instrumentales y estratégicas? ¿Estaban diseñadas para aplacar a las autoridades estatales? ¿O eran algo más que estratégicas? ¿Expresaban convicciones genuinas? Muy probablemente, la incursión misma del Comité Indigenal en la escena nacional ocultaba diferencias locales sustanciales entre los líderes que favorecían alianzas multiétnicas o multiclasistas, por un lado, y aquellos que favorecían la autonomía, por el otro. A pesar de esas diferencias, el documento revela puntos de acuerdo y puntos de desacuerdo entre proyectos locales y proyectos estatales. De modo que, pese a los matices y perspectivas alternas, no puede considerarse como una simple maniobra instrumental, algo simplemente diseñado para calmar los oídos del gobierno. Los autores no suprimen lo indígena o los reclamos de tierra comunal. Tampoco rechazan la "modernización" o el bilingüismo en favor de culturas indígenas "puras". El Comité Indigenal boliviano pedía cambios en la vestimenta y la ropa, pero no especificaba para qué contextos o encuentros. ¿Se trataba de trascender la negatividad proyectada por la gente de la ciudad sobre la indumentaria indígena, y sobre los indígenas mismos?[49] El documento es ambiguo, pero no se anuncia ninguna conversión irreversible. Si algún mensaje era de vital importancia, era la llegada de una nueva época en la que prevalecerían los

48 Las citas en este y el siguiente párrafo provienen de *El País*, 16 de febrero de 1945, 5.
49 Abercrombie, "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro", 289–291, 313–314.

derechos y el respeto indígenas: "Después de tan larga espera, por fin ha llegado la HORA DEL INDIO".[50]

El Comité Indigenal preparó este notable programa sin la participación del gobierno. El programa no llevaba el sello del gobierno, y el Ministerio de Educación –la más directa entidad gubernamental responsable del Congreso– ni siquiera lo había revisado. Pero el programa circuló entre las comunidades rurales como si tuviera un estatus oficial: la prensa nacional se refirió al programa como la "base para las discusiones que se darían en el Congreso Indigenal".[51] Y, casi con seguridad, las comisiones enviadas a las comunidades rurales –con la aquiescencia gubernamental– lo presentaron como una agenda oficial. En resumen, el programa de 27 puntos era y no era un documento "oficial". Este estatus ambiguo le dio al programa su poder. Ni una maniobra de mala fe ni una simple capitulación, la agenda expresaba su sincera lealtad a un gobierno boliviano que reconocía la autoridad y los derechos indígenas.

Con algo de renuencia, el gobierno acordó convocar al Congreso Indigenal para el 25 de diciembre de 1944. Pero, muy pronto, los responsables reprogramaron el evento para febrero de 1945.[52] A los delegados se les recomendó llegar a La Paz cinco días antes de la reunión, o sea, para el 28 de enero. Una vez en enero, el gobierno postergó una vez más la asamblea.[53] Ya sea porque pensaron que la reunión todavía estaba confirmada –o bien porque sabían que no lo estaba– más de 1.000 "indígenas" de las provincias de La Paz, Cochabamba, Oruro y Potosí llegaron a la sede de gobierno a fines de ese mes y se encaminaron hacia el Palacio de Gobierno para sostener una reunión con Villarroel. "Alcaldes, caciques y dirigentes de las comunidades" marcharon por las principales vías públicas de la ciudad portando "los clásicos bastones profusamente adornados de plata", y una bandera boliviana.[54]

La aparición masiva e imprevista de esos delegados sorprendió a Villarroel, pero, de manera informal, accedió a reunirse con ellos antes que retornen a sus comunidades (ver Imagen 18). En estos encuentros relativamente casuales, los delegados solicitaron al presidente herramientas y riego; dar fin al pongueaje y otros abusos "en contra de sus personas y propiedad"; un compromiso de investigar los reclamos de tierra y títulos que surgieron del desalojo por parte de los hacendados; una nueva revisita; y la restitución de toda la tierra usurpada.[55] Como sugieren estas demandas, el impulso para el Congreso Indigenal provino

50 *Congreso Indigenal*, 5.
51 *El Diario*, 18, 21, 30 de diciembre de 1944; *El País*, 16 de febrero de 1945.
52 *El Diario*, 21 de diciembre de 1944.
53 USNA, RG 59, 824.401/2-1545, 1; *El Diario*, 30 de diciembre de 1944.
54 *La Razón*, 21 de enero de 1945.
55 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 101; *Claridad*, 4 de febrero de 1945; *Ultima Hora*, 3 de febrero de 1945; *La Razón* 4, [1?], febrero de 1945.

de las comunidades y haciendas por igual, y los primeros participantes hicieron de la tenencia de la tierra una prioridad fundamental. Al igual que los demandantes rurales de los primeros años de 1940, estos delegados también combinaban demandas de tierra y derechos laborales con su preocupación por los abusos de poder. Y sus demandas incluyeron la principal demanda de los caciques apoderados, la de una inspección general de los linderos de la tierra. La inesperada convergencia de los delegados en enero de 1945 ilustra la extensa fase de consultas que precedió al Congreso de mayo y confirma que los líderes rurales –no sólo los "agitadores" externos– combinaron públicamente demandas tanto aprobadas como desaprobadas por el gobierno. También muestra que Villarroel buscó el respaldo político mediante gestos de apoyo e intercambio horizontales. El presidente no sólo escuchó las preocupaciones de los delegados, sino que invitó a los líderes "principales" a reunirse con él en el Palacio de Gobierno y, más tarde, los visitó por casi cuatro horas en su alojamiento provisorio en la Academia de Policías de La Paz. Al final de la reunión, "comenzó una ronda lenta y paciente", y "escuchó cuidadosamente las solicitudes que cada uno formuló, en favor de sus bases y de sí mismos".[56] Con seguridad que esta dedicación personal y buena voluntad, capaz de admitir a los delegados en los pasillos del poder, amplió la legitimidad del presidente ante las comunidades rurales. Tal como lo dijo el escribano aymara Leandro Condori Chura, Villarroel no sólo "estaba a favor de los pobres"; al igual que Busch, demostró que favorecía al "indio".[57]

Durante los meses previos al Congreso, los funcionarios del gobierno continuaron consultando a las comunidades locales, a veces en circunstancias harto formales (ver Imagen 19). Con el apoyo del gobierno de Villarroel, de la Federación de Mineros y de las federaciones sindicales departamentales, se realizaron reuniones regionales en los distritos de Laja, Kollana y Cañaviri. Estas asambleas no sólo mostraban la continua participación de los sindicatos en las movilizaciones rurales; también revelaban la permanente competencia entre el MNR y el PIR, que contaba con el apoyo del movimiento obrero, por obtener el apoyo campesino. Dichos eventos fueron también un signo visible de los designios pro-indígenas del gobierno. Villarroel asistió a dos de estas reuniones, junto a miembros de su gabinete y algunos diplomáticos.[58] Era de esperarse que el presidente hiciera un llamado para poner fin a la servidumbre de la hacienda. Lo que más sorprendió fue su respaldo a un sistema de trabajo rural asalariado, una idea que superaba las recomendaciones oficiales finalmente aprobadas por el Congreso Indigenal. Aunque el presidente no mencionó los conflictos sobre la tenencia de la tierra,

56 *La Razón*, 31 de enero de 1945.
57 Condori y Ticona, *El escribano de los caciques apoderados*, 125.
58 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 345-348; *Los Tiempos*, 5 de abril de 1945.

Imagen 18: El presidente Villarroel escucha atentamente a los "representantes de los indígenas" que llegaron a La Paz, fines de enero de 1945, para participar en el (suspendido) Congreso Indigenal. Foto publicada en *La Razón*, 1 de febrero de 1945. *Cortesía de los Archivos Nacionales de EE.UU.*

Imagen 19: El mayor Edmundo Nogales (ministro del Interior) y el teniente coronel José Celestino Pinto (ministro de Defensa) junto a indígenas y campesinos, antes del Congreso Indigenal de mayo de 1945. Nogales se encuentra al centro, Pinto a su derecha y, a su izquierda, quien podría ser Luis Ramos Quevedo. La foto captura el intenso sentido de las olas de movilización que precedieron al Congreso de Mayo. *Cortesía del Archivo Privado de Luis Antezana Ergueta: de DATA, Revista del Instituto de Estudios Andinos y Amazónicos 3 (1992) (Universidad Andina Simón Bolívar).*

sin duda su presencia en estas reuniones locales fortaleció la legitimidad de las demandas campesinas. Villarroel no cesó de hacer ofertas personales a los líderes rurales hasta el momento mismo en el que el Congreso Indigenal fue finalmente convocado, asegurándoles, siempre, de que el gobierno estaba de su lado. Es verdad que Busch había hecho gestos análogos, pero Villarroel se acercó a una más amplia base de comunarios y colonos. Estas relaciones todavía se caracterizaban por el patronazgo, pero eran relaciones menos verticales.

A medida que el Congreso Indigenal se aproximaba, los hacendados utilizaron los periódicos que controlaban para denunciar públicamente actividades subversivas, algunas verdaderas y otras falsas. Culparon a los "agitadores" externos por una supuesta oleada de paros laborales.[59] En Oruro, los colonos protagonizaron una huelga de brazos caídos de tan "enormes proporciones" que "ellos [los indígenas] ahora creían que {...} se les devolvería toda la tierra".[60] Uno de esos reportajes asociaba el incidente con un periódico difundido y firmado por Luis Ramos Quevedo.[61] Las denuncias de subversión fueron particularmente intensas en Cochabamba y Oruro, departamentos donde, a principios de la década de 1940, se había realizado la mayoría de las huelgas rurales. La negativa a trabajar o a cumplir obligaciones afines era, de todas maneras, superior a los actos de violencia.

En este cada vez más tenso contexto, los funcionarios del gobierno empezaron a desconfiar de Ramos Quevedo. El nuevo ministro del Interior, el mayor Edmundo Nogales, informó que Ramos "había estado agitando a los indígenas por seis o siete años y embaucándolos".[62] Además, el principal representante del gobierno, Carlos Morales Guillén, lo acusó de haber impreso y vendido títulos de propiedad falsos a los indígenas, para luego utilizar los fondos en la compra de varias propiedades para sí mismo.[63] Sin embargo, no todos condenaban la integridad moral del personaje. Según otra fuente, Ramos había atraído a miles de seguidores y acumulado grandes sumas de dinero, pero no para su propio enriquecimiento: ese dinero estaba destinado a la "República Indigenal", de la que Ramos sería su primer presidente.[64]

A medida que los cargos contra Ramos Quevedo se incrementaban, las autoridades gubernamentales empezaron a retirarle su apoyo. A la larga, lo identificaron

59 *La Noche*, 1 de febrero de 1945; *Última Hora*, 3 de febrero de 1945.
60 USNA, RG 59, 824.401/3-145.
61 Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco", 42-43. Sobre la agitación en Cochabamba, y el papel que jugó Ramos Quevedo en ella, ver USNA, RG 84, Cochabamba Consulate, General Records, 1945, Vol. V, Box 9.
62 USNA, RG 59, 824.401/5-2945, 11. Desde abril a diciembre de 1944, Nogales fue ministro de Agricultura; en diciembre de 1944, él reemplazó a Quinteros como ministro del Interior.
63 USNA, RG 59, 824.401/5-345. El oficial mayor es el subsecretario de un ministro de gobierno y el responsable de sus operaciones internas.
64 *Los Tiempos*, 29 de marzo, 5 de abril de 1945.

como el agente principal de un elaborado programa antigubernamental. Hacia fines de abril de 1945, Ramos y otros cinco "agitadores" fueron a dar en prisión.[65] Ramos fue enviado, primero, a Beni; luego, escapó supuestamente a Brasil o, tal vez, a algún lugar de La Paz, donde puede que haya trabajado como profesor rural. Aunque nunca volvió a aparecer, este "Conductor de la Raza Indígena" dejó una profunda huella. En La Paz, los colonos se habían reunido por las noches para leer misivas confidenciales, que Ramos les había hecho llegar desde Oruro.[66] El elusivo líder también articuló una red extraordinaria en el campo, equipada con chasquis que llevaban panfletos políticos y periódicos de una provincia a la otra.[67] La primera vez que Ramos fue arrestado, un montón de telegramas, enviados desde Cochabamba, Potosí y Tarija, llegó a la sede de gobierno, exigiendo todos su liberación.[68] Y los delegados que asistieron al Congreso de mayo esperaban que allí se discutieran las demandas difundidas por Ramos y los otros líderes presos. Los artículos publicados en la prensa después del Congreso Indigenal confirman que muchos de los puntos difundidos por Ramos fueron discutidos en la asamblea, aunque ya no figuraran en la agenda oficial.

Las últimas etapas de la organización del evento de mayo se pueden interpretar como el incesante esfuerzo gubernamental por no perder el control de la reunión. A medida que se incrementaban los informes de agitación política, las autoridades intensificaron sus medidas preventivas. El oficial mayor de gobierno sostuvo que los indígenas habían hecho circular volantes "apremiando a que todos los indígenas del altiplano asistan" al Congreso Indigenal. Advirtió que la ciudad –con una población aproximada de 250 mil habitantes– se vería inundada por la llegada de 50 mil indígenas, "creando serios problemas policiales, de alimentación, alojamiento y sanidad". Para fines de abril, el gobierno había puesto entre 150 a 300 personas en "detención preventiva". Las autoridades ejercieron también un control sobre los movimientos de la población rural. Del 26 de abril en adelante, en La Paz y otros departamentos, se destinaron patrullas para inspeccionar las libretas de servicio militar de los viajeros. Preventivamente, después de un "muy breve" juicio, los indocumentados y todos los "agitadores" serían enviados a una colonia agrícola. Puesto que pocos hombres poseían los documentos exigidos, el gobierno encontró así un medio efectivo para limitar el número de colonos y comunarios que llegarían a La Paz para estar presentes durante el Congreso.[69]

65 USNA, RG 59, 824.00/4-2345.
66 Choque, *Historia de una lucha desigual*, 110; Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 350; *Los Tiempos*, 25 de marzo de 1945.
67 Ranaboldo, *El camino perdido*, 83.
68 USNA, RG 59, 824.401/5-345.
69 USNA, RG 59, 824.00/4-2745; *La Razón*, 26 de abril de 1945; USNA, RG 59, 824.00/5-145; *El País*, 15 de mayo de 1945, 3.

El Congreso del Gobierno

Para coordinar la reunión de mayo, el gobierno creó un comité organizativo oficial, compuesto por representantes de varios ministerios. Este organismo oficial redactó una agenda formal para el Congreso y, una vez iniciado el evento, continuó actuando como un comité asesor.[70] El comité seleccionó cuatro tópicos amplios para la discusión: (i) los trabajos en la hacienda y los servicios no remunerados, (ii) la educación, (iii) las cooperativas rurales y (iv) una fuerza policial rural (para mantener el orden, proteger a los indígenas del abuso y asegurarse de que los indígenas cumplan con las reglas laborales).[71] Aunque la educación siguió siendo una preocupación central, el Ministerio de Educación dejó de asumir la responsabilidad por el evento que, en esta ocasión, estaría a cargo del Ministerio del Interior. Ese cambio no sólo significaba que las cuestiones de orden y control eran de primera importancia, sino que ponía a los integrantes del MNR a la cabeza del evento.

Aunque los representantes del gobierno tenían el predominio del comité, no todos tenían la misma posición. Junto a tres representantes del Ministerio del Interior y dos del Ministerio de Agricultura, el comité incluía al abogado José Flores Moncayo, jefe de la Oficina Jurídica de Defensa Gratuita de Indígenas de La Paz; a Félix Eguino Zaballa, un miembro del Congreso y prominente diputado socialista a la Convención de 1938; y a Toribio Claure, un representante del Ministerio de Educación. Anteriormente un aliado de la pedagogía de Elizardo Pérez, Toribio Claure se unió a los opositores a ese proyecto a fines de la década de 1930 y fue uno de los pocos empleados antiguos del ministerio que permanecieron en el conservador Concejo Nacional de Educación.[72] El último integrante del comité oficial era Carlos Montes, director de la Sociedad Rural Boliviana –la organización de los grandes hacendados que tan abiertamente se había opuesto al Congreso. También se permitió que otros cuatro representantes de la Sociedad Rural participaran "con voz pero sin voto". El ministro del Interior les otorgó escaños para calmar sus temores por huelgas y desorden.[73] La Confederación Sindical de Trabajadores Bolivianos (CSTB) pidió participar en las mismas condiciones que los hacendados, destacando que ya había auspiciado dos congresos indígenas, pero, evidentemente, el gobierno denegó dicha petición.[74] Estas decisiones fueron proféticas; Villarroel no se enfrentaría directamente a los intereses de los terratenientes, pero tampoco

70 "Primer Congreso, Recomendaciones", 17.
71 USNA, RG 59, 824.00/4-2345.
72 Pérez, *Warisata*, 279–281.
73 USNA, RG 59, 824.401/5-2945; Federación Rural de Cochabamba, *Memoria de la tercera conferencia nacional de agricultura, ganadería e industrias derivadas realizada en Cochabamba*, 29; "Primer Congreso, Recomendaciones".
74 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*.

daría a los hacendados una influencia sin restricciones; tampoco permitiría que la CSTB –controlada por el PIR– participe en la formulación de la política estatal hacia el área rural. Tanto hacendados como obreros se sumarían más tarde a la coalición que derrocó al gobierno de Villarroel.

Menos conocido pero igualmente inesperado, un ciudadano estadounidense también participó en las reuniones de planificación del comité organizador.[75] El sociólogo Ernest Maes, formado en la Universidad de Michigan, fue invitado a participar en el evento porque era director del Servicio Cooperativo Interamericano de Educación (SCIDE), que se encontraba implementando proyectos educativos en algunas comunidades del altiplano.[76] El trabajo de Maes era parte de una incipiente agenda de desarrollo estadounidense, que surgió de las maniobras geopolíticas de los años de la Segunda Guerra Mundial. A principios de la década de 1940, el gobierno de Estados Unidos prometió a Bolivia un apoyo económico significativo a cambio de su adhesión a la causa de los aliados, la resolución de los conflictos emergentes de la nacionalización de la Standard Oil en 1937 y el acceso garantizado al estaño boliviano. Mientras duró la guerra, Estados Unidos proporcionó ayuda limitada a fin de obtener el estaño a precios favorables. Después de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos contaba con enormes reservas de estaño, que se utilizaron como un mecanismo de control del mercado, y sus promesas de un programa de amplio apoyo se desvanecieron.[77] Este contexto de promesas incumplidas explica la frustración de Villarroel en el comentario que le hizo al personal de la Embajada de Estados Unidos en abril de 1945: "Si los Estados Unidos nos ayudan, lo haremos [modernizaremos el campo] en cinco años, pero si no, lo haremos en 10, 15 o 20; en cualquier caso, se hará".[78]

La combinación de expectativa y frustración que caracterizó a las relaciones entre Estados Unidos y Bolivia al final de la guerra permite explicar la inclusión de Maes en el comité organizador: el gobierno mantuvo a Maes –al igual que a los hacendados– a cierta distancia, invitándolo a asistir a las reuniones, pero, sin convertirlo en un miembro oficial. Por cierto, a Maes lo invitaron porque los representantes bolivianos creían –o querían creer– que Estados Unidos otorgaría un gran apoyo económico. A pesar de todo, su presencia no representaba una

75 USNA, RG 59, 824.401/5-2945.
76 USNA, RG 59, 824.42/9-1845. Además de promover proyectos educativos, los asesores estadounidenses como Maes fomentaban la investigación sobre los sistemas de trabajo agrícola. El trabajo era parte de un acuerdo entre los ministerios de Agricultura de ambos países, acuerdo que pretendía incrementar la producción agrícola y así resolver el "problema de los alimentos". Ver USNA, RG 166, Box 517, Labor-Land Policies, 1949-46; Box 513, Folder Agr. 1947-46; *La Noche*, 31 de mayo de 1946.
77 Kenneth Lehman, *Bolivia and the United States*, 77-87; Kevin Healy, *Llamas, Weavings, and Organic Chocolate*, 19–29.
78 USNA, RG 59, 824.00/4-1145.

simple capitulación a la presión estadounidense. La participación de Maes podía ampliar la legitimidad de un proyecto de modernización del área rural que ya tenía el apoyo de los representantes del gobierno pero al que se oponían poderosos sectores rurales. Manteniendo su participación a un nivel informal, se preservaba el aura de independencia.[79]

Si la política de Estados Unidos influenció ampliamente en la agenda de desarrollo de la década de 1940, la orquestación del Congreso Indigenal puso de manifiesto que el impulso modernizante de Bolivia no sería dictado por Estados Unidos. El Congreso tuvo lugar en un auditorio improvisado cerca del Palacio de Gobierno (el Luna Park), del 10 al 15 de mayo. La sesión inaugural, difundida por medio de la radio, publicitó al gobierno desde todo punto de vista, práctico y ceremonial. Un conjunto de autoridades de alto rango del gobierno ocupó el centro del escenario: el presidente y su gabinete, el prefecto y alcalde de La Paz, el arzobispo, representantes de los ministerios de gobierno, el comité organizador y cerca de 75 integrantes de las fuerzas armadas. Los únicos embajadores invitados al congreso fueron los de México y Estados Unidos. Pero, mientras que el enviado mexicano se unió a las autoridades bolivianas en el estrado, al embajador estadounidense le asignaron un asiento en la platea. Si bien valoraban el sello científico de las agencias de desarrollo de Estados Unidos, en este escenario público, Villarroel y el MNR dieron más peso a las credenciales nacionalistas y revolucionarias que la presencia de México podía allí representar.

Un directorio indígena acompañaba a las autoridades de gobierno en el podio. Francisco Chipana Ramos, un joven aymara del altiplano, ejerció como presidente del Congreso; Dionisio Miranda, un indígena quechua de Cochabamba, de 60 años, ocupó el puesto de vice-presidente; y Desiderio Chilina, proveniente de las tierras bajas orientales, fue nombrado secretario-general (ver Imagen 20).[80] Al inicio, Chipana Ramos debe haber parecido una elección particularmente apta, pues su biografía simbolizaba los valores de aprendizaje, renovación social y nacionalismo suscritos por el régimen populista. Excombatiente de la Guerra del Chaco, Chipana Ramos había servido como mensajero personal de Busch durante la guerra y trabajó durante meses en la construcción de la afamada escuela indigenista en Warisata. De hecho, un observador sugirió que el prestigio de Chipana Ramos entre las "masas indígenas" provenía justamente de sus conexiones con Busch.[81] Cuando Villarroel subió al poder, Chipana Ramos

79 Este análisis se basa en Drake, "Introduction", xi-xxxiii.

80 USNA, RG 59, 824.401/5-2945, p. 2. La participación de Chilina y otros delegados de las tierras bajas no ha sido estudiada; pero, sabemos que Santos Arcyu, uno de los jefes chiriguanos (ava-guaraní) más importantes de la época, participó como delegado por Caipipendi (cerca de Camiri, Santa Cruz). Comunicación personal de Erick Langer, marzo de 2000; USNA, RG 59, 824.401/5-3045, 20.

81 *Pregón*, 8 de junio de 1945; Ranaboldo, *El camino perdido*, 64.

colaboró estrechamente con el MNR, cuando el partido empezó a establecer una red de contactos de apoyo en el campo.[82] Aunque Chipana Ramos mantuvo contactos con los dirigentes obreros, en el momento del Congreso Indigenal vivía en una comunidad agraria, justo como lo quería el gobierno.[83] A los ojos del gobierno, él no sólo era socialmente apropiado sino políticamente confiable. El vicepresidente del Congreso, Dionisio Miranda, tenía credenciales menos confiables. Miranda, un colono de la hacienda Chacapaya en Sipesipe, era un dirigente campesino del Departamento de Cochabamba, muy respetado en todo el Valle Bajo y Tapacarí. A principios de la década de 1940, Miranda trabajó junto a Luis Ramos Quevedo para organizar a los campesinos en las haciendas y, más tarde, se unió a Ramos Quevedo en el Comité Indigenal boliviano. Un hombre con amplia experiencia política, Miranda se había ocupado, probablemente durante varias décadas, de presentar sin pausas las demandas locales a las autoridades nacionales en La Paz, y contaba con el apoyo de abogados de la Oficina Jurídica de Defensa Gratuita de Indígenas.[84] Las actividades de ambos ilustran los estrechos lazos que los líderes indígenas locales habían establecido con políticos y asesores jurídicos indigenistas.

Imagen 20: Francisco Chipana Ramos, presidente del Congreso Indigenal (izquierda) y Dionisio Miranda, vicepresidente, mayo de 1945 (publicado en *La Razón*, 16 de mayo de 1945). Chipana Ramos porta una ch'uspa de coca. Miranda porta el bastón de mando de alcalde. *Cortesía de los Archivos Nacionales de EE.UU.*

82 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 343.

83 *La Razón*, 12 de mayo 1945; USNA, RG59, 824.401/5-2945, 2.

84 AHPC, Exp., Ramos . . . con los colonos de la Finca de Choroco, 1944, 8; Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 341–42.

Estos tres personeros indígenas a la cabeza del Congreso no fueron, en realidad, elegidos por sus bases sino nombrados directamente por el ministro del Interior, el mayor Nogales.[85] Sin embargo, Nogales no podía imponer designaciones completamente subordinadas. Los tres hombres eran prominentes líderes locales, y, por su supuesta participación en la agitación que siguió al Congreso de 1945, dos de ellos –Miranda y Chipana Ramos– serían perseguidos por la policía.[86] Así, pues, inclusive cuando el gobierno tomó el control del Congreso, no pudo evitar el tener que negociar con las bases indígenas.

En la sesión inaugural del Congreso Indigenal hubo discursos del presidente, del ministro del Interior, de Chipana Ramos, del ministro de Trabajo y del representante del MNR, Hernán Siles Suazo. Sus presentaciones las hicieron en castellano, quechua y aymara, o fueron traducidas a esos idiomas. Cada día, había subcomisiones, compuestas por delegados de cada región, que se reunían para discutir uno de los cuatro temas oficiales y, luego, intercambiar opiniones con el directorio indígena y los integrantes del comité organizador.[87] En las sesiones de la plenaria, por las tardes, todos los asambleístas debatían los puntos discutidos por estas subcomisiones. Por lo general, los delegados simplemente aprobaban las resoluciones propuestas por cada uno de los cuatro comités, pero, no faltaron muchas intervenciones espontáneas, algunas de ellas con duras críticas al clero.[88] Además, hubo cinco representantes del gobierno que se dirigieron a la plenaria para presentar las posiciones oficiales en lo que a los cuatro temas principales se refiere. Estas presentaciones, escritas bajo la presión de "solicitudes, sugerencias y reclamaciones", revelan la preocupación implícita del gobierno por normar el trabajo rural, disipar el descontento y aumentar la producción agrícola tratando de equilibrar los intereses de los hacendados y de los colonos.[89] Los debates también ponían en evidencia las divergentes opiniones sobre la medida en la que el gobierno debía proteger los intereses de los propietarios en contraposición con aquellos de los trabajadores. A la larga, en vez de lograr un consenso, la difícil posición equilibrista del gobierno profundizó las divisiones políticas existentes.

Fue Carlos Morales Guillén, el representante principal del gobierno y presidente del comité de planificación oficial, quien dio la primera presentación y la más importante. Su discurso se centró en la regulación del trabajo de hacienda, al que Morales vinculó con la agitación reciente.[90] El origen de la agitación, decía él, era el sistema de servicios no remunerados y donativos obligatorios. Con todo,

85 USNA, 824.401/5-2945, 2.
86 Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco", 45.
87 USNA, RG 59, 824.00/4-2345.
88 USNA, RG 59, 824.401/5-2945; Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco", 45-46.
89 "Primer Congreso, Principales Ponencias", Advertencias.
90 Este párrafo y el siguiente se basan en "Primer Congreso, Principales Ponencias", 1-12.

más que concentrarse en los servicios como tales, Morales llamó la atención a las conexiones existentes entre el colonaje y los procedimientos legales. Si bien advirtió el fracaso total de las protecciones legales existentes, Morales otorgaba poderes amplios a la ley. Al final, atribuyó el injusto sistema de obligaciones laborales y servicios no remunerados a la ausencia de un código legal amplio y apropiado, y a la carencia de tribunales especiales apropiadamente equipados para el tratamiento de las violaciones legales. En vez de normas claras y uniformes, prevalecía un sistema desordenado, basado en el capricho de hacendados particulares y reforzado por la incompetencia de los funcionarios subalternos. Según Morales, el problema fundamental era el comportamiento inmoral de las autoridades locales y su fracaso en hacer cumplir la ley. En lo concreto, él pretendía reemplazar el puesto de corregidor –una posición no remunerada y sujeta a la corrupción y el abuso– con intendentes instruidos en la Academia Nacional de Policías. Por último, Morales singularizó a la servidumbre en las haciendas –el colonaje– como el síntoma de una sociedad sin ley, y a su eliminación como el estandarte en pro de nuevas y más eficaces leyes e instituciones.

Pero Morales hizo algo más que simplemente invocar al colono o el pongo como un símbolo del atraso económico. Su discurso reiteró al detalle las mismas quejas que llevaron a los integrantes del Comité Indigenal a presentar peticiones, emprender huelgas y organizar asambleas. En primer lugar, Morales advirtió que los que ejercían el puesto de corregidor eran, con frecuencia, ellos mismos arrendatarios o administradores de haciendas. En segundo lugar, afirmó que las delegaciones o comisiones policiales cometían "excesos injustificables". En tercer lugar, advirtió que los recaudadores de impuestos extorsionaban montos injustificados a la "clase indígena", sin otorgar ningún recibo por los montos percibidos. Singularizó al recaudador del impuesto al *muko* como al personaje que incurría en las más graves ofensas, al exigir sumas exorbitantes, inclusive a los no productores. Más que obstaculizar a la economía, concluyó Morales, el colonaje degradaba a la Nación como un todo, pues este sistema de trabajo sin normatividad simbolizaba la ausencia de un gobierno normado por la ley. Aunque subrayó los derechos y obligaciones mutuas de los hacendados y colonos, Morales no dudó en tomar partido. Recordó a su audiencia que la nueva Constitución no sólo hacía que los derechos a la propiedad dependieran de su función social, sino que protegía los derechos de los trabajadores.

Otras presentaciones del gobierno reiteraron los argumentos centrales de Morales acerca de las deficiencias legales y morales del Estado. Un discurso corto del ministro de Trabajo, José Antonio Lloza, sobre "La legislación en materia indigenal y la cuestión comunaria", culpó al "régimen de abusos puestos en ejecución por propietarios y autoridades" por el "estado de beligerancia y la tensión que actualmente existe". Para neutralizar una sublevación de la "clase indígena", sostenía Lloza, las autoridades provinciales necesitaban conocer y hacer cumplir

las muchas leyes que protegían a los indígenas y colonos.[91] Una alocución sobre el cumplimiento de la ley, presentada por el Dr. Reynaldo Bustillos, secretario-general del comité organizador oficial del Congreso, reiteraba la preocupación de Morales por una "regulación completa". La causa de la "agitación constante" entre "los indios", concluía Bustillos, no era simplemente "el atropello, el abuso de que le hace blanco el patrón o las autoridades"; los disturbios se debían también a la falta "de una legislación que establezca las obligaciones mutuas". Eran la ausencia de tales leyes y el resultante "caos jurídico", decía él, "el origen de que se implanten o se mantengan costumbres inhumanas y se cometan inauditos atropellos".[92] Junto a la implementación de una policía rural especial, Bolivia necesitaba un código laboral agrario. Según Bustillos, esas leyes eran más importantes que la policía misma. Como Morales, Bustillos proyectaba en la ley poderes transformadores: un orden legal compensaría y anularía el desorden humano.

No todos los voceros del gobierno estuvieron de acuerdo en que la solución eran las normas universales. Al igual que muchos hacendados, Jorge Alcázar del Ministerio de Agricultura insistió en que los sistemas laborales de las haciendas eran demasiado diversos y complejos como para ser regulados por un único código.[93] El intento de crear "una norma general de trabajo para la totalidad de nuestros campesinos sería perjudicial para la incipiente producción agropecuaria nacional; sería crear el caos tanto entre indígenas como entre patrones".[94] En efecto, Alcázar afirmó que las comisiones para estudiar el trabajo en el campo deberían incluir a representantes de la Sociedad Rural. Ningún otro ponente contempló la participación directa de los hacendados en la expansión del Estado a nivel local; más bien, los otros ponentes planteaban trascender los intereses de clase creando normas uniformes.

La última intervención oficial volcó su atención a un tema del todo ajeno al de la ley. En un largo discurso sobre la "Educación Indígena", Toribio Claure del Ministerio de Educación confería a la educación los poderes mágicos que Morales y otros atribuían a los procedimientos legales. Como Morales, Claure subrayó la necesidad de frenar la ola de huelgas rurales, modernizar la agricultura y fortalecer a la Nación misma.[95] Pero, sostenía que era un gran plan educativo, y no las leyes, el que lograría este cometido. En base a las resoluciones del Congreso Indigenista Interamericano de 1940 en Patzcuaro, Claure sostenía que la educación para los indígenas no debía basarse en las diferencias raciales sino que debería apuntar a los mismos objetivos que los que perseguía la educación impartida a los otros

91 Ibid., 13-14.
92 Ibid., 33.
93 USNA, RG 59, 824.401/7-1845; USNA, RG 59, 824.401/5-2945. Al principio, el propio MNR asumió esta posición (MNR, *Sus bases y principios de acción inmediata*, 44).
94 "Primer Congreso, Principales Ponencias", 36.
95 Ibid., 15-19.

grupos sociales. Sin embargo, sus propuestas concretas contradecían esta declarada preocupación por la paridad y reflejaban los planes segregacionistas de la década de 1920. Claure se adhirió a un plan integral de salud, educación, reformas agrícolas y sociales –una "cruzada de rehabilitación del indígena"– que convertiría a los indígenas en modernos agricultores y los arraigaría en la tierra. La educación rural, sostenía él, debería inculcar la moralidad, el orden, la doctrina cristiana y las normas patriarcales. Mientras los varones indígenas se transformaban en agricultores productivos, las mujeres indígenas serían dignificadas y entrenadas en "normas superiores para su función en el hogar".[96]

Las deliberaciones sobre estas presentaciones oficiales tuvieron como resultado cuatro decretos que fueron públicamente leídos el último día del Congreso (ver Imagen 21).[97] El primero exigía la supresión o remuneración de todos los trabajos o servicios no agrícolas que los hacendados exigían de los colonos (correo postal, tejidos, *mukeo*, etc.). El segundo abolía el pongueaje y el mitanaje. El tercero demandaba escuelas en las propiedades rurales (pero sin hacer referencia a escuelas para comunidades indígenas). Y el cuarto instruía la preparación de un código laboral agrario así como algunas normas inmediatas, tales como un máximo de cuatro días para la semana de trabajo rural.

Una preocupación subyacente en los cuatros decretos era la necesidad de llevar la ley a lo que se percibía como un territorio rural sin ley. En el primer decreto, un artículo prohibía a los campesinos recaudar *ramas* en dinero o en especie. De ahí en adelante, cualquiera que fuese sorprendido realizando tales recaudaciones podía ser acusado de fraude. Con esta cláusula, el gobierno apuntaba a contener, sobre todo, el proceso de organización independiente que había hecho posible el Congreso Indigenal. Otro artículo del mismo decreto criminalizaba la venta engañosa "a los indígenas, [de] copias de proyectos de leyes, otras disposiciones o material de propaganda con carácter de supuestos títulos de propiedad u otros fines". La consideración aquí era doble. Con frecuencia, los líderes rurales eran acusados de intercambiar títulos de propiedad falsos a cambio de las ramas que recaudaban de sus seguidores en el área rural. Pero la medida criminalizaba también la venta de proyectos de ley, presumiblemente porque eran puestos en circulación como si fueran verdaderos. Seguramente, esta cláusula estaba dirigida a los "agitadores" rurales, pero puede que éstos no hayan sido el único blanco. Empleados de las oficinas de la Convención Nacional fueron acusados de haber "vendido a los indígenas copias legalizadas con acuerdos que les beneficia".

96 Ibid., 16-18. Sobre los conflictos acerca de la política educativa y el papel de género en esa política durante el giro conservador del Consejo Nacional de Educación posterior a 1940, ver Larson, "Capturing Indian Bodies, Hearths and Minds", Stephenson, *Gender and Modernity in Andean Bolivia*, 120-128.
97 "Primer Congreso, Recomendaciones", Apéndice.

Indignado, el jefe del departamento editorial del Parlamento negó la acusación.[98] Incluso si era falsa, la acusación revela una profunda ansiedad respecto a la ley y a lo que se percibía como un tráfico generalizado de iniciativas legislativas y títulos de propiedad.

Imagen 21: Sesión de clausura del Congreso Indigenal, 15 de mayo de 1945 (publicado en *La Razón*, 16 de mayo de 1945). Esta foto demuestra la especial atención que al simbolismo indígena le prestó la última sesión del congreso. Los delegados en la primera fila usan la vestimenta tradicional de una región altiplánica; varios de ellos portan el bastón de mando de alcalde. Los dos delegados en el centro de la tercera fila usan la vestimenta que se utiliza en una festividad de los llanos orientales. *Cortesía de los Archivos Nacionales de EE.UU.*

La mayoría de los temas listados en la agenda de 27 puntos del Comité Indigenal no figuraba en el programa oficial o en los decretos gubernamentales. Lo más destacable era que los temas relativos a la tierra habían sido eliminados. En efecto, una circular del gobierno enviada a los prefectos de todos los departamentos afirmaba explícitamente que no habría una devolución de tierras comunales.[99] Sin embargo, una mirada atenta de las actas del Congreso revela que la cuestión de la tierra no fue suprimida del todo. Por el tiempo en que el Congreso Indigenal fue convocado, algunos dirigentes del MNR que se aliaron con Villarroel ya

98 AHHCN, Caja 300, carta del Jefe de Redacción al Oficial Mayor de la H. Convención Nacional, 27 de abril de 1945.

99 Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco", 44.

habían sacado pronunciamientos a favor de algún tipo de reforma de la tierra.[100] En muchas ocasiones, el propio Villarroel había destacado la importancia de la tierra, y, en algunos contextos, brindó una atención especial a la usurpación de la propiedad comunal.[101] En una reunión con personeros de la Embajada de Estados Unidos, el presidente describió como "muchísimas veces {...} los indígenas habían sido forzados a abandonar sus tierras y {...} obligados o engañados para que las entreguen".[102] Señaló además que planeaba revisar los registros de propiedad rural para determinar quiénes eran los verdaderos propietarios, y que resolvería los casos en que la tierra había sido obtenida ilegalmente. Villarroel afirmó también que "tales medidas en favor de los indios y otras reformas sociales previstas por el gobierno iban a ocasionar muchas quejas y descontento en el país". Pero "era una cuestión de 200.000 contra 2.000.000 y el gobierno iba a arreglar las cosas para los 2.000.000". De modo muy parecido a lo que habían insistido los caciques apoderados dos décadas antes que él, Villarroel concluyó que "los indígenas habían sido oprimidos durante cientos de años, primero por los españoles y luego por los ciudadanos de la República de Bolivia".[103] Sus declaraciones públicas sobre la tierra fueron menos taxativas, pero, en sus encuentros extraoficiales con los líderes indígenas, Villarroel probablemente compartía las opiniones de aquellos que buscaban cambiar las formas de tenencia de la tierra. Durante una estadía en Tarabuco (Chuquisaca) en mayo de 1945, recordaba un dirigente de la oposición, Villarroel ofreció abiertamente distribuir la tierra a los indígenas.[104]

Si en público Villarroel se mostró generalmente reticente, el destacado político del MNR Hernán Siles Zuazo introdujo la cuestión de la tierra ante los delegados al Congreso, mediante un discurso ampliamente publicitado. Su discurso fue transmitido en vivo por la radio y, al día siguiente, citado en varios periódicos. A nombre del MNR, Siles declaró que "la tierra debe pertenecer al que la trabaja". Esto era precisamente lo que el Comité Indigenal liderado por Ramos había sostenido. Más tarde, Siles lamentó su declaración, pero no podía retractarse.[105] Varios otros ponentes mencionaron la tierra durante las sesiones del Congreso Indigenal. La ponencia que respaldaba la implementación de una policía rural no dejó de subrayar "las constantes usurpaciones de que son objeto

100 Como se analizó en el Capítulo 4, Paz Estenssoro y Guevara Arze hablaron en favor de propuestas de reforma de la tierra en la Convención de 1938 (esto es, antes de que el MNR se fundara en 1941). Para la propuesta que respaldaron después de la creación del partido, ver República de Bolivia, *Proyectos de ley de la H. Convención Nacional, 1944*, 52-56; *El País*, 28 de octubre de 1944, 5.

101 USNA, RG 59, 824.00/4-1145.

102 Ibid.; USNA, RG 59, 824.00/4-2345.

103 USNA, RG 59, 824.00/4-1145.

104 Miguel Bonifaz, "El problema agrario-indígena en Bolivia", 277.

105 USNA, RG 59, 824.401/5-2545, 4.

los terrenos comunarios por parte de la voracidad expansionista de algunos terratenientes, empleando métodos violentos o yá jurídicos".[106] Una presentación sobre las cooperativas planteó un marcado contraste entre la época de los regímenes liberales, cuando se trataron de "desconocerla [la comunidad indígena] y aun se dictaron medidas tendientes a destruirla", y el "reconocimiento legal de la comunidad indígena" por la Constitución de 1938.[107] Por último, poco antes del cierre del Congreso, el propio ministro de Trabajo informó que los delegados habían presentado una demanda de "la devolución de tierras que, según los colonos, les han pertenecido desde la época colonial y que les habían sido usurpadas por los terratenientes".[108] Aunque el comité organizador oficial enfatizó los asuntos laborales, estas declaraciones sobre la tenencia de la tierra tendrían una prolongada resonancia.

Desde el punto de vista de las demandas existentes y las expectativas de los delegados, los cuatro decretos formales eran sólo modestos avances. En muchas propiedades, siguieron exigiéndose varios de los requerimientos laborales ahora supuestamente ilegales: los hacendados simplemente cambiaron los nombres de las obligaciones. Las antiguas y nuevas autoridades encargadas de implementar las resoluciones del Congreso no lo hicieron. Y el Parlamento Nacional no pudo ponerse de acuerdo en un código laboral agrario, tal como lo demandó el Congreso Indigenal. Tampoco ratificó los cuatro decretos.[109] De todos modos, el Parlamento Nacional no contaba con los mecanismos necesarios para implementarlos. Es así que el ejercicio de la ley permaneció –aún con mayor fuerza y rigor– en manos de los hacendados y las autoridades locales.

Sin embargo, hubo un cambio significativo. Los delegados retornaron a sus lugares de origen con el conocimiento de los decretos favorables y con el explícito respaldo del presidente. Al menos en un caso, y probablemente en otros, el ministro del Interior ordenó explícitamente a un colono que entregue copias de los decretos a las autoridades locales.[110] Y si bien el gobierno planeaba publicar las leyes en idiomas nativos, los pretendidos folletos nunca aparecieron. Este incumplimiento hizo de los delegados indígenas los principales mensajeros de los decretos de Villarroel. Por cierto, el hecho de hacer de los colonos los intermediarios directos de la difusión de la ley contradecía totalmente la misión institucionalizadora del Congreso Indigenal.

106 "Primer Congreso, Principales Ponencias". 32.
107 Ibid., 14.
108 *El País*, 15 de mayo de 1945.
109 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 356-61.
110 *Pregón*, 29 de junio de 1945. El mismo Chipana Ramos ayudó a difundir noticias de los decretos en muchas zonas rurales (Hugo Romero Bedregal, "Integración y politicización en una sociedad compuesta", 83).

Pese a sus falencias, las leyes impartieron algunos importantes nuevos derechos a los colonos y comunarios. El decreto que prohibía los servicios no remunerados no sólo ponía límites a los requerimientos de trabajos no agrícolas, sino que hacía del colono "dueño absoluto" de su cosecha y le otorgaba licencia explícita para vender esos productos en los mercados. El decreto también eliminaba la prerrogativa de los hacendados para comprar los productos de los colonos a cambio de montos insignificantes; si los hacendados compraban los productos, tenían que pagar el precio vigente en el mercado. La misma ley prohibía a los hacendados apoderarse de las cosechas o ganados de los colonos a cambio de los derechos de pastoreo. Este cambio tenía una significación especial en Cochabamba, donde los hacendados permitían a los colonos pastear a sus animales en tierras de las haciendas sólo si entregaban una décima parte de todos los animales nacidos en el año. Además, el decreto prohibía a los hacendados el exigir a los colonos que contribuyan al pago del catastro, sea en dinero o en especie. El decreto que abolía los servicios no remunerados respondía así a reclamos que habían sido claves en las huelgas y peticiones rurales de los primeros años de la década de 1940. Con todo, no dejó de considerar las preocupaciones de los hacendados. Un artículo de la ley obligaba a los colonos a hacer el "transporte de productos de las haciendas o propiedades en general a las ciudades, poblaciones secundarias o estaciones de embarque {...} previo acuerdo de su retribución y, en caso necesario, con la intervención de la autoridad política más próxima". Más aún, otro decreto –el que instruía la preparación de un código laboral agrario– preservaba el derecho de los hacendados a utilizar sin compensación los animales de los colonos para el trabajo agrícola. También prohibía a los colonos presentar reemplazantes para cumplir con sus tareas a menos que el hacendado estuviera de acuerdo, restringiendo aún más la autonomía económica de los colonos.[111]

Sin duda, el decreto que abolía el pongueaje era el que contemplaba las garantías más amplias. El texto de la ley, que denotaba la influencia de la ponencia de Morales, asumía que este servicio no remunerado representaba la ausencia absoluta de derechos. El decreto no sólo prohibía a los hacendados requerir este servicio doméstico sino que prohibía a "las autoridades ya sean administrativas, judiciales, eclesiásticas, provinciales, cantonales, etc., obligar a los indígenas colonos, comunarios o residentes de ciudades y pueblos a prestar servicios gratuitos". Cualquier oficial que violara la ley sería retirado de su puesto. El decreto también señalaba que "en Bolivia no existe la esclavitud" y subrayaba que "toda persona tiene derecho a la justa remuneración por el trabajo que voluntariamente realiza". Finalmente, vinculaba la abolición del pongueaje con los derechos civiles, determinando que "el indígena como miembro de la colectividad tiene el goce de los derechos civiles, debiendo el colono realizar las faenas agropecuarias, sin

111 "Primer Congreso, Recomendaciones", Apéndice; USNA, RG 59, 824.401/5–2945, 8-11.

la obligación del pongueaje, institución contraria a las normas legales vigentes". Con la eliminación del pongueaje, se podría decir, Villarroel no sólo prohibió un deber degradante sino que confirió a los indígenas los derechos civiles que correspondían a todos los bolivianos. En efecto, el Comité Indigenal mismo asoció el fin del pongueaje a un sentido más amplio de respeto y derechos: "Sí, nuestras esperanzas se han de realizar...EL INDIO HA DE IR A LA ESCUELA, YA NO HA DE SER MAS LA BESTIA DE CARGA. HA DE SER EL CIUDADANO QUE HAGA RESPETAR A BOLIVIA".[112] Desde esta perspectiva, los ciudadanos eran todos aquellos que no estaban sujetos a la servidumbre.

No sólo era el contenido de los decretos de Villarroel lo que importaba. Lo que hacía históricas a las leyes era el lugar de su enunciación. Su fuerza residía en dónde fueron anunciadas, y a quienes, y en quién estaría autorizado para transmitirlas. En teoría, los decretos serían transmitidos a los representantes del Estado y por su intermedio. Si habrían logrado ser efectivamente establecidos, tales mecanismos de comunicación entre las autoridades locales y nacionales podrían haber asegurado una mayor gobernabilidad.[113] Pero ese objetivo no fue logrado. En vez de resolver una pretendida crisis de la ley profesionalizando, codificando e institucionalizando la práctica legal como se pensaba, el Congreso Indigenal exacerbó el desorden empoderando a los propios delegados indígenas para que ellos sean los agentes de la ley.

El último día del Congreso, el gobierno organizó una gran fiesta en un campo cercano al cementerio de La Paz, donde, realzando el evento, tocaron las bandas militares. Villarroel y otros funcionarios del gobierno compartieron el almuerzo con los delegados y conversaron con ellos en quechua. Este encuentro de solidaridad y fraternidad dejó recuerdos intensos en muchos de los delegados quienes no podían dejar de evocar el vínculo que los líderes rurales habían establecido con "su" presidente.[114] En gran medida, Villarroel se presentó a los indígenas como un padre que proveería a sus hijos si estos se comportaban bien. Sin embargo, el presidente no gobernó exclusivamente por medios paternalistas. Villarroel fue una figura protectora, alguien que confirió no sólo dádivas sino leyes que permanecerían aun después de su muerte. Sus cuatro más importantes legados fueron derechos conferidos en una asamblea pública, a delegados indígenas que, durante décadas, ya habían demandado tales derechos por medio de peticiones, huelgas y rebeliones. Mientras que Saavedra en la década de 1920 y Busch en la de 1930 se reunían de manera privada con los líderes indígenas, Villarroel se dirigió a ellos

112 "Primer Congreso, Recomendaciones", Apéndice; *Congreso Indigenal*, 5. Para el énfasis sobre el respeto que ocasionaría la educación, ver, también, 6.

113 Sobre los vínculos entre las autoridades locales y el estado, y los poderes performativos de la ley, ver Andrés Guerrero, "The Construction of a Ventriloquist's Image", 586-590.

114 Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 356.

públicamente en un foro nacional. El presidente no sólo confirió derechos: hizo de los indígenas los portadores de sus leyes.

Las consecuencias del Congreso

Después del Congreso Indigenal, el retorno de los delegados a las haciendas fue difícil y, en algunos casos, tuvo que realizarse prácticamente a escondidas. Sus esfuerzos por informar a los otros colonos sobre el Congreso también enfrentaron varios obstáculos. Los hacendados intentaron obstruir los decretos, intimidar a los colonos y castigar a los llamados "agitadores". Durante el año que siguió al evento de mayo, las huelgas de brazos caídos se volvieron cada vez más frecuentes en las haciendas de muchas regiones, en la medida que los propios colonos intentaban hacer cumplir las leyes de Villarroel.[115] En los primeros años de 1940, ese tipo de huelgas se había concentrado en Cochabamba y Oruro, pero, en 1945, también el Departamento de La Paz se vio afectado por ellas.[116] Hubo delegaciones de campesinos de todo el país que viajaron a la sede de gobierno para denunciar las represalias y solicitar "garantías". En vez de hacer cumplir los decretos, se quejaban ellos, las autoridades locales les impusieron multas si ellos no realizaban los trabajos que, precisamente, habían sido abolidos por el presidente. Al igual que antes del Congreso Indigenal, las autoridades gubernamentales acusaron a los líderes locales y a gente de afuera por el delito de copiar y distribuir proyectos de ley y títulos de tierra fraudulentos.

En los meses que siguieron al Congreso, la prensa dio amplia cobertura a una serie de conspiraciones que implicaban disputas sobre el sentido de los decretos de 1945. En Tapacarí, se culpó a una familia por convertir su casa en un "Secretaría permanente de los indios", donde se distribuían copias mecanografiadas de leyes que abolían el pongueaje y se hacían promesas de una inminente distribución de tierras.[117] Otro episodio más conocido involucró a Manuel Andia de Mizque, un productor de chicha cuyos padres eran pequeños propietarios. Si bien Andia tuvo vínculos con el movimiento de los Alcaldes Mayores Particulares (ver, *supra*, Capítulo 5), el principal blanco de sus luchas no fueron tanto las escuelas sino los impuestos injustos y los recaudadores de impuestos.[118] Supuestamente, en diciembre de 1945, Andia provocó disturbios en propiedades de Mizque y Aiquile: prometió

115 Ibid., 356-361. Sobre las huelgas de brazos caídos, ver, también, Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 123-127; Romero Bedregal, "Integración y politización en una sociedad compuesta".

116 Sobre las huelgas en La Paz, ver Choque, *Historia de una lucha desigual*, 105-120; *Los Tiempos*, 19 de diciembre de 1945, 4.

117 *El Diario*, 10 de septiembre de 1946.

118 Vallejos, *Tata Fermín*, 8, 29-31.

distribuir la tierra, eliminar las haciendas y abolir los impuestos. A medida que el movimiento de Andia lograba incrementar el número de sus seguidores, algunos observadores afirmaron inclusive que él juraba restaurar el "Imperio Incásico". Hasta donde se sabe, debido a las proclamas de Andia ningún tipo de impuestos fue recaudado en la zona durante tres años.[119] La prensa de la oposición retrató al movimiento como una tramoya orquestada por el gobierno y los militantes del MNR, quienes, aprovechando el apoyo de la policía local, se impusieron en Aiquile como jueces y defensores de los indígenas. Por su parte, el gobierno de Villarroel y el MNR atribuyó este incidente y otros parecidos a las malas interpretaciones de los decretos de 1945.[120] De hecho, fue el propio Andia quien llevó las noticias del Congreso Indigenal a los colonos de Aiquile.[121]

Ante la creciente agitación, las autoridades de gobierno convocaron al Dr. Humberto Calvi, asesor legal y director de asuntos indígenas de la policía, para corregir las "malas interpretaciones" que hacían los campesinos de los decretos promulgados por Villarroel.[122] En diciembre de 1945, Calvi fue enviado a una huelga en Capinota para clarificar el alcance de las leyes y asegurar que los colonos estaban cumpliendo sus obligaciones. Calvi también acompañó a una comisión policial hasta Ayopaya para "explicar a los campesinos el significado correcto de las leyes agrarias-sociales promulgadas {...} por el Primer Congreso Indigenal". Las leyes estaban siendo interpretadas allí de "modo irregular", provocando "grandes anormalidades en la producción agrícola". En julio de 1946, Calvi viajó a Aiquile, ciudad natal de Manuel Andia, para zanjar conflictos provocados por las "interpretaciones erróneas" de las leyes.[123] Inclusive, el esfuerzo del gobierno por sofocar la agitación consistió en organizar una reunión de Calvi con "delegados y cabecillas indígenas" de todo el Departamento de Cochabamba. Al dirigirse a su audiencia, Calvi "explicó cuidadosamente en kechua, los alcances y las finalidades de cada uno de los decretos emergentes del congreso indigenal, {...} a fin de que los indígenas puedan interpretar correctamente cada artículo de los citados decretos".[124]

119 *Los Tiempos*, 13, 22 de diciembre de 1945; Vallejos, *Tata Fermín*, 12-13, 19-20; Arias, "La política y sus modelos en la relación con el Estado boliviano", 70-71. Ver también *Informe del Prefecto, Superintendente de Hacienda y Minas del Departamento, Cnl. Alberto Arauz*, 135.

120 *Los Tiempos*, 11 de junio de 1946, 5. Ver, también, *El Diario*, 3 de julio de 1946.

121 Vallejos, *Tata Fermín*, 20.

122 Este funcionario fue encargado de mediar en los conflictos rurales. Y de hecho, Calvi fue llamado a veces el "Mediador de la Clase Indígena". Sin embargo, distaba mucho de ser una figura neutral. Los deberes de Calvi incluían el hacer cumplir las decisiones del Juzgado de Trabajo, tales como las órdenes de desalojo. En algunos casos, los colonos lo atacaron o denunciaron por la arbitrariedad de sus actos.

123 *El País*, 29 de diciembre de 1945, 26 de mayo de 1946; *El Diario*, 3 de julio de 1946. Ver también *Informe del Prefecto, Superintendente de Hacienda y Minas del Departamento, Cnl. Alberto Arauz*, 152.

124 *Los Tiempos*, 22 de diciembre de 1945, 5.

Sin duda, las expectativas que despertaron el Congreso Indigenal y los decretos de Villarroel contribuyeron a desencadenar la agitación de 1945-1946. La Sociedad Rural, como institución, culpó directamente a las leyes del presidente por la agitación existente. Por supuesto, algunos analistas consideraban que los responsables de los disturbios eran demagogos, agentes del gobierno y militantes movimientistas de base.[125] Pero la principal causa de la agitación, decía un hacendado, era la interpretación "sesgada" de las leyes de mayo, "que han colocado al campesino en condiciones de adoptar posiciones levantiscas y de insolencia con respecto a sus patrones".[126] En 1951, Raimundo Grigoriú, futuro integrante de la comisión de la Reforma Agraria de 1953, sugería más ampliamente que: "La agitación política [que rodeó al Congreso Indigenal] ha hecho que se comprenda mal los términos de los Decretos de mayo de 1945 por parte de los indígenas, que consideraron que ellos, los hacían propietarios de las tierras y exentos de toda obligación de trabajo con respecto a los propietarios de las mismas.[127] El propio gobierno anticipó esas conclusiones, pues, el decreto que abolía los servicios gratuitos contemplaba sanciones para aquellos campesinos que, "alegando falsamente este Decreto o siguiendo consignas de agitación política, incurrieran en el incumplimiento de las obligaciones inherentes a las faenas propiamente agropecuarias en perjuicio de la producción". En suma, el resultado más decisivo del Congreso Indigenal fue algo imprevisto: una fuerte asociación entre el gobierno, la tierra, el fin de las obligaciones de hacienda y un decreto en contra de la servidumbre.

"Justicia especial" para los indígenas

Los meses que siguieron al Congreso Indigenal fueron un período de intensa agitación y expectativa políticas. En esta turbulenta atmósfera, el Parlamento debatió una de las iniciativas legislativas más interesantes –aunque menos recordadas– de la época previa a la Revolución de 1952: una resolución para la llamada "justicia especial".[128] La propuesta de ley abogaba por la creación de tribunales indígenas, que atenderían pleitos orales en idiomas nativos y de acuerdo con los "usos y costumbres" locales. El propulsor de la iniciativa no era otro que Hernán Siles Zuazo, miembro fundador del MNR y futuro presidente de la República (1956-1960, 1982-1985). Al iniciar su alocución congresal, Siles dijo que los tribunales especiales deberían circunscribirse a crímenes menores entre

125 Ibid., 24 de mayo de 1946, 5.

126 Ibid., 23 de mayo de 1946, 4.

127 Grigoriú Sánchez de Lozada, "Bolivia", 96.

128 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:727-43.

campesinos o indígenas.[129] Al término de la misma, sugirió que los tribunales indígenas también deberían juzgar crímenes entre campesinos/indígenas y oligarcas rurales. El "blanco mestizo", "explotador del trabajo del indio", concluía Siles, también debe someterse a tribunales campesinos y, por tanto, a la "jurisdicción de la mayoría nacional".[130]

Que el principal dirigente de un partido propulsor de los ideales de la unidad nacional y la incorporación propusiera un sistema de tribunales indígenas es, de por sí, un hecho digno de destacar. Que lo hiciera en el momento más intenso de las demandas indígenas por la restitución de la tierra comunal usurpada, por la reincorporación de los colonos expulsados y por un fin de los abusos perpetrados por hacendados y autoridades locales, torna a esta propuesta de ley aún más sugerente. Hasta cierto punto, Siles justificó la medida apelando al temor atávico de una posible guerra de razas. A menudo, advertía Siles, el constante recurso de los campesinos/indígenas a los tribunales ordinarios terminaba en conflictos. Esos conflictos podían empujar a la Nación hacia una guerra civil más cruenta y destructiva que otras en naciones étnicamente homogéneas, porque tendría sus raíces en los "odios raciales". Siles tenía también un segundo y decisivo argumento: consideraba la opción de una "justicia especial" un medio para fortalecer la Nación.[131] Una Nación más fuerte, sugería Siles, no sólo se lograría ampliando las instituciones hispanizantes del Estado a las zonas rurales sino, también, por la vía opuesta: reconociendo la lengua, ley y costumbres indígenas.

La inusitada propuesta de Hernán Siles fue una iniciativa de muy corta duración. Inicialmente criticada, circunstancialmente aprobada y, luego, repetidamente modificada, la medida fue finalmente transferida a la "Comisión de Asuntos Indígenas", lo que equivalía a una muerte legislativa relativamente pronta. Se le plantearon muchas objeciones prácticas, por ejemplo, sobre los límites jurisdiccionales o sobre si las resoluciones de los tribunales deberían ser por escrito. En esta ocasión, una de las principales críticas a ese tipo de medidas, la de si la justicia comunitaria violaba o no los derechos humanos, crítica frecuente a propósito de medidas similares en la década de 1990, no fue objeto de mayores discusiones. Más bien, el obstáculo que completamente enterró esta radical propuesta en pro de una justicia indígena fue la incapacidad de decidir quiénes serían los involucrados: ¿los "indígenas"?, ¿los campesinos?, ¿los campesinos indígenas?, ¿la "raza indígena"?, ¿una raza o una clase? El Congreso Nacional no se pudo poner de acuerdo sobre los términos.

129 Siles utilizaba estas palabras indistintamente y sostenía que "el término de 'indígena', se refiere al hombre que trabaja habitualmente en el campo y vive en él". República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:737.

130 Ibid., 743.

131 Ibid., 757-758.

Hasta cierto punto, la recomendación de Siles en 1945 se parecía al espíritu (*ethos*) proteccionista y paternalista de los planes para leyes especiales y Patronatos Indígenas de la década de 1920. Sin embargo, la medida de 1945 en pro de una justicia especial se distanciaba del modelo anterior al no apelar simplemente a protecciones especiales sino al idioma, la ley y las costumbres indígenas. Al menos de modo implícito, los debates acerca de la iniciativa reconocían también que "lo indígena" no estaba confinado a los ámbitos rurales sino que era asimismo una identidad urbana. En efecto, debido a las borrosas fronteras étnicas y espaciales, se hizo imposible que los legisladores llegaran a un acuerdo sobre para quiénes, en rigor, sería esta justicia especial.

Ese mismo emborronamiento de las fronteras étnicas fue un medio que el gobierno capitalizó en su vigilancia de los movimientos indígenas. En la década de 1920, las autoridades de gobierno frecuentemente acusaban a los líderes indígenas de que no eran realmente "indígenas", sino "mestizos" que se disfrazaban de indígenas; era una estrategia para desacreditar sus demandas. Una argumentación parecida fue la que se hizo sobre la esquiva figura de Luis Ramos Quevedo. Cuando los funcionarios del gobierno llegaron a desconfiar de las intenciones políticas de Ramos, empezaron a espiarlo y a hacer preguntas sobre su "verdadera" identidad racial. Las autoridades terminaron concluyendo que Ramos no era un indígena. En parte, fue este supuesto desenmascaramiento de su identidad el que condujo a su apresamiento.[132] De hecho, en sus apariciones públicas, Ramos se presentó siempre a sí mismo como no indígena. En una entrevista de febrero de 1945 dijo que consagró su "labor en pro de la reivindicación del indio {...} de acuerdo a la idiosincracia del indígena boliviano", que estuvo "mucho tiempo en todos los núcleos indigenales de Bolivia" y convivió "con los keshuas y los aymaras", sugiriendo, por tanto, que no era ninguno de ellos.[133] El boletín del Comité Indigenal también sugería que Ramos no era un indígena, sino que "vive íntimamente con el indio, como tampoco nadie lo pudo hacer hasta ahora".[134] Antes que Ramos se convirtiera en una amenaza política, el gobierno nunca había cuestionado su etnicidad.

En parte, ese tipo de cuestionamientos no hacía otra cosa que volver a invocar las ideologías raciales de la época oligárquico-liberal. Las acusaciones de que Ramos no era realmente un indígena no hacían sino retrotraer premisas de larga data acerca de la pureza de la raza y el peligro de la contaminación; acerca

132 A medida que los funcionarios empezaron a ver a Antonio Álvarez Mamani como una amenaza política, llegaron, también, a la conclusión de que él era un "mestizo", que, por tanto, no pertenecía a la "auténtica clase indígena", y al que no podía permitírsele engañar a los *indígenas verdaderos* (*La Calle*, 12 de abril de 1945, 5).

133 *Los Tiempos*, 4 de febrero de 1945.

134 *Congreso Indigenal*, 3. Según el embajador de Estados Unidos, Ramos Quevedo era "blanco" (USNA, RG59, 824.401/5-345).

de la inocencia de los indígenas versus la interferencia nefasta de los mestizos, sindicalistas o comunistas; y acerca de la santidad de la sociedad rural versus los efectos contaminantes de las ciudades. Los indígenas fueron definidos como seres que necesitaban ser representados y protegidos o, de lo contrario, serían explotados por gente de afuera bajo un sinnúmero de pretextos. Simultáneamente, las preguntas sobre la etnicidad de Ramos penetraban en el meollo de las realidades del abigarramiento racial en la Bolivia del siglo XX. En la década de 1920, hubo mucha y constante migración rural-urbana, pero, después de la Guerra del Chaco, ésta fue mucho más pronunciada; hacia mediados de la década de 1940, muchas de las principales ciudades del país se habían "indianizado" considerablemente. Así, las preguntas sobre la etnicidad de Ramos revelan, a su manera, el temor de las autoridades por la caducidad de las supuestas fronteras sociales –las divisiones entre lo rural/urbano, "indio"/"mestizo"–, ante una nueva generación de activistas que eran, ellos mismos, un resultado de tales transgresiones.

A fines de la década de 1930, algunos políticos empezaron a cuestionar –e incluso rechazar– el concepto de la "raza" y el peyorativo término de "indio". Sin embargo, los intelectuales bolivianos, reformistas o revolucionarios, nunca llegaron a eliminar o prohibir dichos términos. La discusión sobre la justicia especial muestra claramente la manera como vacilaron en darle un nombre propio a los habitantes rurales e inmigrantes rural-urbanos. A diferencia de las autoridades estatales ecuatorianas, los funcionarios bolivianos nunca eliminaron del censo la categoría "indio".[135] Más que descartar el término, intentaron estabilizar el significado de "indio" y reubicar el lugar social de los indígenas.

Si bien, tanto la ley como la sociedad habían cambiado dramáticamente, los debates de 1945 sobre la justicia especial revelan que sus impulsores no habían descartado del todo la visión paternalista que había motivado a sus contrapartes indigenistas antes de la Guerra del Chaco. Al igual que en el caso de las iniciativas de la década de 1920, la medida de 1945 para instituir una justicia especial asumía la existencia de una población indígena que vivía fuera de la ley, más allá de los tribunales y decretos del Estado. Asumía que los indígenas eran seres inocentes, sin educación, que necesitaban ser protegidos de los mestizos y otros "peligros urbanos". Por tanto, el debate en torno a la propuesta presentada por Siles puede resumirse como una visión hacia el futuro reconocimiento de los derechos indígenas y, al mismo tiempo, como una perspectiva de protección especial volcada hacia el pasado. Pues, Siles podía afirmar la justicia indígena y, al mismo tiempo, alabar la ley colonial; en algún momento, afirmó que las leyes del colonialismo eran inclusive superiores a las aprobadas por el Congreso Indigenal. Y, uno de sus colegas podía declarar que Bolivia era una nación indígena, pero lamentar, al mismo tiempo,

135 Sobre Ecuador, ver Clark, "Race, 'Cuture,' and Mestizaje", 198; Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 784.

la falta de unidad y la incapacidad de "mezclar" a los indígenas con los blancos y mestizos. También, Siles podía reconocer a las autoridades indígenas, pero cometer deslices como el de llamar "Congreso Campesino" a su encuentro histórico con el presidente.[136] En el ámbito judicial, el reconocimiento de lo indígena estaba plagado de tensiones. Los indígenas deberían ser portadores de la ley; el idioma, la ley y las costumbres indígenas deberían ser elementos del orden legal de la nación. Sin embargo, si tales ideales iban a realizarse, los indígenas tenían que permanecer a buen recaudo en los ámbitos rurales. El pensamiento indigenista de los años 1940 era un pensamiento en perpetuo movimiento. La "unidad" y la "incorporación" eran metas, pero vagas y distantes, y, a menudo, se combinaban con un llamado a la reclusión rural. Como lo reconocieron implícitamente algunos legisladores que debatieron la propuesta de "justicia especial" del MNR, esta última no sólo era un nuevo modo de colonización: era algo totalmente irrealizable.

Conclusión

Hay muchas razones por las cuales la vacilación entre normas asimilacionistas y anti-asimilacionistas caracterizaron tan profundamente los proyectos políticos antioligárquicos de la década de 1940. Un factor crucial fue, sin duda, el singular lugar que ocuparon los líderes políticos e intelectuales indígenas quienes continuamente estuvieron presentes en la esfera pública. Esa esfera pública había cambiado y se había expandido de modo significativo durante los años de 1940. Esta década se caracterizo por la realización de vigorosos diálogos públicos. Los debates se enriquecieron con una mayor diversidad ideológica, y muchas nuevas entidades políticas participaron en ellos. Lo que en la década de 1930 había ocurrido de manera aislada, conversaciones privadas entre líderes indígenas y políticos de la élite, podía ser ahora objeto de discusiones públicas, realizadas en escenarios nacionales y ampliamente difundidas por la prensa. En una búsqueda con propósitos diversos, hubo aliados poderosos y no tan poderosos, que respaldaron las demandas indígenas por tierra y justicia hasta un grado antes nunca visto. Esta incesante fuerza de la movilización indígena ayuda a explicar por qué la protección y las garantías indígenas fueron un impulso tan poderoso, y por qué algunos políticos populistas pensaron que los indígenas podían ser –tenían que ser– un medio para lograr la unidad nacional.

El indigenismo del siglo XX –del tipo elaborado por Villarroel y el MNR– sonaba sin duda como una postura paternalista, una que, generalmente, implicaba la negación del protagonismo indígena. Pero, en última instancia, lo que otorga

136 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*, 2:750-751, 756.

significado a tales doctrinas es el alineamiento específico de las fuerzas políticas. Como lo muestran el Congreso Indigenal y el debate sobre la "justicia especial", los derechos y garantías indígenas fueron una estrategia gubernamental, asentada en conceptos jerárquicos de la raza; pero, al mismo tiempo, sería equivocado considerar tales conceptos tan sólo como una herramienta más de la dominación existente. Evidentemente, las autoridades estatales fueron incapaces de controlar la circulación y el significado de las leyes y decretos, aun cuando fueron sus propias instituciones las que dieron origen a esos poderosos papeles. Los populistas del gobierno Villarroel-MNR pretendieron normar a los pueblos y comunidades rurales en función de la "modernización" nacional, pero no lograron sofocar el protagonismo indígena. Tampoco podían, simplemente, reforzar la imagen de los indígenas como seres analfabetos o "atrasados", como obstáculos al "progreso". Esto no quiere decir que el proyecto populista indigenista de Villarroel afirmara la igualdad plena, porque, de hecho, eso no sucedió; pero, el gobierno no pudo sofocar del todo las intervenciones públicas de advenedizos rural-urbanos como Luis Ramos Quevedo, Hilarión Grájeda, Dionisio Miranda y muchos otros líderes quechuas y aymaras menos conocidos, quienes insistían en que "lo indígena" era perfectamente compatible con la capacidad de leer y escribir, el conocimiento legal, la innovación técnica, los derechos y la renovación de la nación.

Era precisamente esta apropiación de los derechos y la representación la que enfadó a los hacendados, miembros de la Sociedad Rural. Una vez concluido el Congreso Indigenal, la Sociedad Rural presentó numerosas quejas respecto a los efectos dañinos que, para la Nación, tendrían los decretos para la agricultura.[137] Su crítica más severa tenía que ver menos con la producción que con el impacto de las leyes en la percepción que de sí mismos tendrían los indígenas: "lo más grave de esta cuestión social, está en que el indígena está consentido que todo lo que hay en el país representa su esfuerzo, su trabajo, sus privaciones, sus sacrificios y hasta su sangre, y que como consecuencia, tiene el pleno derecho de exigir a los poderes públicos y a los blancos todo lo que les venga en gana. Con esta política, dirigida a alentar la lucha de razas, se olvida que es el blanco el que más trabaja la tierra, el que contribuye con su mayor porcentaje a sostener las rentas fiscales, mientras que la contribución del indio es casi nula".[138]

El poder que este pasaje le atribuye al "indígena" es impresionante. Si bien las expresiones exponen el temor de los hacendados, también sugieren la eficacia de las décadas de peticiones, huelgas, asambleas y otras intervenciones de los líderes indígenas en la esfera pública. La afirmación no sólo registra una queja por la insolencia; reproduce el lenguaje y la lógica de las demandas indígenas de larga data,

137 *El País*, 25 de mayo de 1946.

138 Federación Rural de Cochabamba, *Memoria de la tercera conferencia nacional de agricultura, ganadería e industrias derivadas realizada en Cochabamba*, 30-31.

las demandas para que el Estado reconozca las contribuciones de los indígenas a la economía y la nación, los aportes en trabajo, sangre e impuestos. Sobre todo, la Sociedad de los hacendados se oponía al hecho de que las autoridades públicas hubieran permitido al "indio" pensar que tenía "pleno derecho".

En realidad, Villarroel no otorgó plenos derechos a los indígenas. Aunque el presidente habló algunas veces en favor de la reforma agraria y el trabajo asalariado en el campo, su gobierno no legisló una reforma agraria ni sus leyes alteraron significativamente el sistema laboral en las haciendas. Los servicios obligatorios no remunerados fueron anulados, es cierto, pero el trabajo agrícola en sí todavía se realizaría sin paga. Tales inconsistencias siguieron caracterizando la política rural de Villarroel después de la conclusión del Congreso Indigenal. En octubre de 1945, la Convención Nacional aprobó una ley que paralizaba todos los pleitos en curso que pretendían desalojar a los colonos de las haciendas y, también, prohibía su despido. El gobierno de Villarroel vetó esta más amplia medida por dos razones: porque ponía a los hacendados en una "posición indefendible de cara a la impunidad reconocida {...} de los [colonos]" y porque "constituía una grave amenaza para la producción agrícola".[139]

Con tales resoluciones, podría parecer que, a la larga, el gobierno se inclinó a favor de la elite terrateniente. Pero las políticas de Villarroel no fueron todas de un solo tenor, y ofrecían muy poco como para ganarse la cooperación incondicional de los hacendados. Pese a las profundas contradicciones que contenían sus medidas, mediante actos legales y simbólicos el presidente demostró reiteradamente donde, exactamente, se encontraban sus vínculos de "amistad". Cuando miembros de la Sociedad Rural presentaron solicitudes pidiendo modificaciones a los cuatro decretos del Congreso Indigenal, el despacho del presidente devolvió sus peticiones con una nota, señalando simplemente que su pedido no había seguido el correspondiente protocolo. Y si bien el presidente permitió a la Sociedad Rural realizar su tercera Convención Nacional en 1945, no auspició oficialmente el evento como antes lo habían hecho Toro y Busch en 1936 y 1939, respectivamente.[140] Al demostrar con tales gestos, aparentemente inocuos, que su gobierno era más amigo "de los pobres", Villarroel descubrió que no podía evitar convertirse en un enemigo "de los ricos".

Para los delegados de lugares alejados, aquellos que viajaron a La Paz en mayo de 1945 y, más tarde, retornaron a sus comunidades portando los decretos del presidente, fueron esos gestos de lealtad personal los que probablemente dejaron la impresión más duradera. Un delegado recordaba así la vigorosa posición que Villarroel asumió en contra de la opresión de la hacienda:

139 *El Imparcial*, 31 de octubre de 1945. Para el debate, ver República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones ordinarias*, 4:107-59.

140 Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 120; *El País*, 25 de mayo de 1946.

El presidente Villarroel llegó con algunos soldados y caballeros, y nos dio la bienvenida en quechua. Más tarde nos dijo: "Compañeros campesinos, están sentados en este lugar {...} porque es su lugar. Y deberían descansar pues con seguridad muchos de ustedes han viajado grandes distancias a pie; pero el esfuerzo que han hecho no será en vano. Ahora deberían conocerse entre ustedes, como hermanos campesinos de todas partes, porque todos los campesinos deben unirse, es por eso que los he convocado aquí {...} De ahora en adelante ustedes tendrán que ir a la escuela y no serán más los animales de los hacendados; los hacendados tendrán que trabajar la tierra y ellos amarrarán a los bueyes para arar la tierra y de ahora en adelante no habrá más pongos ni mitanis. Ustedes serán libres. Ahora es su turno de ser señores. Si termino muriendo, moriré contento sabiendo que ustedes son libres". Eso es lo que nos dijo el Presidente Villarroel.[141]

Esta sorprendente rememoración destaca la preocupación de Villarroel por la educación, así como también subraya su insistencia en la igualdad y la libertad. El presidente no simplemente condenó el pongueaje y el mitanaje, como tampoco tan sólo propuso un proceso de mejoras sociales (para los hombres indígenas). En realidad, en la rememoración del delegado, Villarroel invirtió la jerarquía social. Los hacendados trabajarían la tierra, mientras que los campesinos serían liberados; los colonos de hacienda tendrían su turno para también poder ser "caballeros". Por último, con la alusión a su propia muerte Villarroel reveló su devoción total a la libertad de los colonos.

Lo que con mayor fuerza resuena en los escasos registros que tenemos sobre los pensamientos extraoficiales del presidente Villarroel es la conexión existente entre la ley y la premonición de su propia muerte. Enfrentado ante una virulenta oposición, Villarroel sospechó que su desaparición era inminente y vio que, si algún legado dejaría su revolución de diciembre de 1943, éste sería La Ley. Un antiguo colono de Raqaypampa (Mizque), Fermín Vallejos, recuerda que Villarroel dijo: "Este decreto ley no va a morir, quizás yo desapareceré, a mí seguro me matarán como a un perro. Yo ya no tengo vida larga, pero esta ley va a perdurar cualquiera que sea el presidente".[142] De hecho, como ahora sabemos, estas palabras del presidente resultaron ser premonitorias.

141 SNRA, Evaluación de la reforma agraria boliviana, 2:44.
142 Vallejos, *Tata Fermín*, 10.

CAPÍTULO 8

"Bajo el dominio del indio": Las huelgas y rebeliones de 1947

El 21 de julio de 1946 una revuelta popular derrocó al gobierno de Villarroel y el MNR. El movimiento para destituir al presidente culminó en un dramático acto de violencia: Villarroel fue colgado de un farol fuera del Palacio de Gobierno, junto a los cadáveres de varios otros oficiales de alto rango. Bajo un trasfondo de huelgas urbanas, agitación rural y acciones represivas del Estado, se conformó una inverosímil coalición anti-villarroelista: el Frente Democrático Antifascista (FDA). El FDA agrupó a políticos del Partido Liberal, Partido Republicano y Partido de la Izquierda Revolucionaria; profesores en huelga; mujeres de clase alta; estudiantes; y obreros.[1] Este movimiento pluri-clasista, que pretendía defender la democracia de la tiranía "nazifascista", derrocó al gobierno de Villarroel. El brutal final de la revuelta continúa rodeado de mitos acerca de la ira de una plebe desbordada y la violencia de mujeres vengativas. Pero, con certeza, se puede decir que los cuerpos profanados estaban pagando por los asesinatos políticos, el congelamiento de salarios, la restricción de libertades civiles, las reformas de la familia (que fueron consideradas anti-matrimonio) y las contenciosas políticas pro-indígenas. Villarroel y sus asociados pagaron por doble partida: primero con sus vidas, y, luego, con el espectáculo de un linchamiento post mortem.

El movimiento en contra de Villarroel obtuvo un alto grado de legitimidad gracias a la corriente anti-fascista global del período inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Y su posición fue fortalecida por Estados Unidos que, erróneamente, catalogó al gobierno de Villarroel como fascista. Pero, en 1946, la polarización interna se había profundizado al extremo y fueron esos factores locales los que terminan por explicar ese derrocamiento y su extrema brutalidad.

1 Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 381.

En el centro del escenario estuvo el conflicto del gobierno con los propietarios de minas, que se opusieron a un decreto de abril de 1945, el que, una vez más, los obligaba a depositar los ingresos por exportaciones en el Banco Central. A su vez, los profesores se unieron al movimiento de julio debido a que la austeridad fiscal del gobierno no pudo sino otorgarles unos incrementos miserables. Las tensiones con los hacendados también jugaron un papel fundamental, pues, como vimos, el Congreso Indigenal de 1945 y los decretos de Villarroel antagonizaron profundamente a la Sociedad de los hacendados. Después del Congreso de 1945, y durante los últimos meses de su presidencia, Villarroel organizó multitudinarias marchas de campesinos y obreros en La Paz y Oruro. Esos visibles despliegues de apoyo no hicieron otra cosa que intensificar la asociación entre los indígenas y el presidente, y la furia en contra de ambos. A medida que se ampliaba la oposición, la propia coalición gobernante empezó a desarticularse.[2]

Una serie de gobiernos civiles y militares siguieron a la caída de Villarroel en 1946. Paralelo a este retroceso conservador, el derrocamiento del presidente desató un ciclo de rebeliones rurales. Estos levantamientos –poco estudiados– tuvieron un amplio alcance: empezaron a mediados de enero de 1947, inmediatamente después de las elecciones presidenciales, y su desenlace llegaría recién alrededor de junio de ese mismo año. Al abarcar haciendas y comunidades en los departamentos de Cochabamba, Chuquisaca, La Paz, Oruro y Tarija, fueron indiscutiblemente unos de los mayores levantamientos rurales del siglo XX.[3] Los rebeldes provenían de zonas donde las haciendas privadas estaban profundamente arraigadas. También venían de lugares donde las comunidades indígenas continuaban siendo entidades visibles, testigos de un pasado no hacía mucho expropiado. Se movilizaron tanto en zonas donde los sindicalistas urbanos conservaban sus antiguos contactos, como en lugares donde las redes de caciques apoderados de la década de 1920 no habían perdido sus raíces. Alentados por el decreto anti-pongueaje de 1945 y otras "leyes promulgadas a favor del campesinado", los líderes de los levantamientos de 1947 reclamaron todo tipo de derechos: por la tenencia de la tierra, la "comunidad", las

2 Whitehead, "Bolivia since 1930", 530-39; "Bolivia", 120-38. Sobre las marchas y la amenaza que representaban, ver Simmons, *Pulca and Pucara*, 197; Reinaga, *Tierra y libertad*, 29-33; SNRA, *Evaluación de la reforma agraria boliviana*, 2:60-62.

3 Ver Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 66–75; Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 123-168; Harris y Albó, *Monteras y guardatojos*, 71-72; Gabriel Ponce Arauco, "Los alzamientos campesinos de 1947"; Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 103-127; Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion"; Choque, "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco". Los estudios más importantes del levantamiento de Ayopaya son los de Dandler, y Dandler y Torrico. Los autores demuestran las estrechas conexiones entre la rebelión, el Congreso Indigenal y la dedicación personal de Villarroel a los derechos indígenas y la justicia. Estos autores disocian la rebelión de la cuestión de la tierra. No existen otros estudios completos de otros lugares de agitación.

escuelas, los sindicatos, el fin de la "esclavitud", la destrucción de las haciendas y el gobierno local de los indígenas. En rigor, lo que estaba en juego era algo mucho más radical que las obligaciones laborales: lo que los rebeldes denunciaban era un sistema ilegal de dominación.

Los pocos trabajos existentes sobre 1947 reconocen, correctamente, este ciclo de agitación como un momento de inflexión crítico que marcó el punto alto de los movimientos indígenas y la transición hacia la insurrección conducida por el MNR. No obstante la verdad que contiene, esta visión de las rebeliones tiende a oscurecer la notable continuidad que también las caracteriza, tanto antes como después de 1947. Pese a la más evidente intensificación de la agresión en contra de los hacendados, la agitación de 1947 se parecía a las protestas que precedieron al derrocamiento de Villarroel.[4] Los protagonistas se declararon en huelgas laborales, demandaron tierra y educación, exigieron el reconocimiento oficial de los sindicatos, insistieron en el cumplimiento de los decretos de 1945 y denunciaron los abusos cometidos por los hacendados y las autoridades locales. Para presionar al gobierno, conseguir adeptos y darse a conocer, los rebeldes empleaban una diversidad de tácticas que iban desde las peticiones y manifiestos hasta la difusión de rumores, títulos y leyes, pasando por la ocupación física de territorios estratégicos. Sin duda, los sucesos de 1947 constituyeron un asalto de magnitud en contra del poder terrateniente; pero la acción armada no fue la única estrategia, los colonos de hacienda no fueron los únicos actores y la represión –pese a su rigor– no logró suprimir del todo la actividad política rural.

Si los levantamientos se parecían y pertenecían a un ciclo de agitación de más largo aliento, ¿por qué la rebelión abierta alcanzó un tan alto grado en 1947? En parte, las rebeliones estuvieron vinculadas con tendencias políticas continentales. El período entre la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la guerra fría representó una "coyuntura crítica" en América Latina.[5] Entre 1944 y 1946, la región fue testigo de procesos de democratización, movimientos laborales radicales y el ascenso de la izquierda. Esta apertura política se cerró rápidamente con el cambio hacia una política de contención de la guerra fría. Desde 1946 a 1948, la derecha estuvo en ascenso en toda América Latina; los movimientos obreros fueron reprimidos, los partidos comunistas perdieron su estatus legal y los logros democráticos fueron revertidos. Guatemala constituye una excepción notable en este patrón dominante porque ahí la apertura democrática duró hasta 1954 y fue la intervención directa de Estados Unidos la que ayudó a cerrarla. Sin embargo, Bolivia también desafía el patrón. Después del derrocamiento sangriento de Villarroel, el espacio político se abrió y, al mismo tiempo, se cerró. Al tomar el poder en 1947, el presidente Enrique Hertzog del Partido Unión Republicana

4 Sobre estas similitudes, ver Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 194-209.

5 Leslie Bethell y Ian Roxborough, "Introduction".

Socialista (PURS) no dudó en arremeter contra el MNR y la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB), a los cuales se culpaba de la agitación política en las minas y el campo. Sin embargo, su gobierno no se dedicó a suprimir el activismo político únicamente. Una inverosímil confluencia de circunstancias llevó a Hertzog inclusive a incluir a integrantes de un partido comunista boliviano (el PIR) en un gabinete de tendencia conservadora.

A pesar de lo mucho que Hertzog contrastó su enfoque "democrático" con el "nazifascismo" del gobierno de Villarroel y el MNR, en realidad, el suyo mantuvo aspectos clave de las reformas implementadas durante el período de Villarroel. No sólo conservó tal cual los decretos del Congreso Indigenal sino, luego de abrogarla inicialmente, Hertzog adoptó una virtual réplica de la Constitución de 1945. Además, sus prefectos enviaron circulares a los subprefectos y corregidores recordándoles hacer cumplir los decretos de mayo de 1945.[6] Para asegurarse de que los hacendados acataran "las leyes que favorecen a los indígenas", Hertzog prometió enviar inspectores rurales bajo la supervisión del Ministerio de Trabajo y Agricultura.[7] Hasta cierto punto, Hertzog también permitió un renovado proceso de organización laboral en las ciudades; pero, desalentó la sindicalización en el área rural, y se puso del lado de los propietarios de minas y en contra de los obreros en huelga.[8] Por último, y más importante aún, aunque el gobierno de Hertzog retuvo las leyes de Villarroel de 1945, los hacendados se negaron a prestarles atención. Con la muerte de Villarroel, los hacendados intentaron reimponer su hegemonía en el campo.

La combinación poco frecuente de represión y oportunidad política, que caracterizó la coyuntura de la posguerra en Bolivia, ayudó a allanar el camino para las rebeliones de 1947. Sin duda, una más antigua historia de movilización rural, política populista y cambio agrario dio forma a los movimientos rurales que siguieron al derrocamiento de Villarroel. Pero una mirada más atenta a las visiones de los rebeldes en las dos regiones principales de la agitación en 1947 –Cochabamba y La Paz– muestra que las revueltas fueron, en gran medida, el producto de un peculiar proceso de construcción estatal, que sucedía prácticamente fuera del control del propio Estado vigente. Sea mediante el recurso a los decretos de Villarroel o por medio de las movilizaciones sindicales por la tierra y la educación, las protestas fueron el resultado de una profundización de la crisis de poder del Estado que los consecutivos gobiernos fueron totalmente incapaces de resolver; al mismo tiempo, las protestas pusieron en evidencia el alcance de dicha crisis. En Bolivia, el paréntesis entre la Segunda Guerra Mundial y la guerra

6 *El Diario*, 30 de mayo de 1948.
7 Ibid., 15 de abril de 1947. Ver también Enrique Hertzog, *Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1948*, 84-85.
8 Hertzog, *Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1947*, 64; Whitehead, "Bolivia", 139-144.

fría fue harto contradictorio: la última consecuencia no sería la supresión de los movimientos populares sino una revolución de profundas –y, a la vez, profundamente divididas– raíces rurales.

"Las leyes nos favorecen y son dictadas para nosotros y no para los patrones"

Para Margarita Coca viuda de Coca, la civilización pendía de un hilo el 7 de febrero de 1947. Este fue el día en que la "indiada" que trabajaba en sus haciendas de Ayopaya asesinó a su esposo, el abogado José María Coca. Según el testimonio de la viuda, los colonos "destruyeron, quemaron y robaron" la casa de hacienda, mataron al encargado e hirieron de muerte al doctor Coca, quien recibió varios disparos a quemarropa sobre el pecho. Después de atacar y desfigurar el cadáver de Coca, los rebeldes saquearon y destruyeron los muebles, la casa y todo aquello que no podían llevarse consigo. La mayoría de los insurgentes abandonaron la propiedad, llevándose una máquina de escribir, una máquina de coser, ropa, sacos de papa y maíz, y el caballo de Coca. Luego, los dos hombres que se quedaron a vigilar el cadáver del propietario procedieron a quemar "todos los papeles y documentos del Dr. Coca, entre los que se encontraban títulos de propiedades, documentos de crédito, anuarios, códigos, etc., sin dejar absolutamente nada".[9] Con este acto simbólico de violencia, ellos también destruyeron los respaldos legales del dominio del hacendado.

De entre los muchos sitios de la rebelión, el levantamiento de Ayopaya sobresale por su magnitud y resonancia. Con su epicentro en la Hacienda Yayani (ver Mapa 3), el levantamiento abarcó muchas otras propiedades de la región y aparentemente involucró entre 3.000 a 10.000 individuos. Entre el 4 y 10 de febrero, los colonos de Ayopaya y varias otras propiedades vecinas atacaron y saquearon Yayani –y otras ocho haciendas. También arrasaron las oficinas del corregidor en dos pueblos aledaños, e hicieron una visita al recaudador de impuestos, donde ellos "cobraron [su] propio impuesto" mientras recuperaban prendas que habían sido confiscadas a los colonos que no habían pagado varios impuestos (probablemente por la chicha y el *muko*).[10] Aparte de matar al doctor Coca y su encargado, los insurgentes mataron al teniente coronel José Mercado quien había sido llamado para proteger la hacienda Yayani durante los tensos meses inmediatamente

9 ACSJC, AG #1202, 2PP, viuda de Coca vs. Grájeda y otros, 1947, Tercer Cuerpo (expediente incompleto del juicio), fol. 142v.
10 *Los Tiempos*, 3 de abril de 1947, 5. En efecto, Juan Lechín, dirigente máximo de la Federación de mineros, asoció la rebelión de Ayopaya con un incremento de los impuestos sobre la chicha. Ver Lupe Cajías, *Juan Lechín*, 101.

previos al levantamiento. Los rebeldes también destruyeron la escuela en Yayani y amenazaron con colgar al esposo de la profesora contratada por el hacendado.[11] Luego, fueron perseguidos por la policía y los militares; algunos de esos rebeldes escaparon a Oruro, donde esperaban recibir refuerzos. Otros retrocedieron hasta la vecina provincia de Tapacarí. Allí, los habitantes de la localidad se les unieron para participar en ataques en contra de varias otras propiedades del altiplano. Y así, Tapacarí se convirtió en el segundo escenario más importante de la agitación social. Los rebeldes de esta provincia lucharon, sobre todo, en contra de los cobros por pastoreo (herbaje), una fuente de conflicto permanente en muchas propiedades de Cochabamba y que habían sido abolidos por los decretos del Congreso Indigenal. Debido a que algunas autoridades cantonales en Tapacarí habían hablado en contra de dichos cobros, hasta el prefecto los acusó de instigar a la agitación de 1947.[12]

¿Por qué, en 1947 y en tantas haciendas de Ayopaya, los colonos se sublevaron en contra de los hacendados, autoridades locales y recaudadores de impuestos? Las investigaciones sobre la revuelta enfatizan la intensificación de las cargas laborales en las propiedades de Ayopaya y sugieren que los rebeldes, que habían establecido un estrecho vínculo con Villarroel, estaban molestos por la negativa de los hacendados a acatar los decretos del presidente en contra de la explotación y el abuso.[13] Enfocándonos en el juicio y sus testimonios, la discusión que sigue a continuación muestra que la rebelión implicó una más amplia disputa, sobre el sentido mismo de las leyes promulgadas por Villarroel. En el transcurso de la rebelión, los rebeldes de Ayopaya vincularon una imaginaria ley revolucionaria con los verdaderos decretos en contra de la servidumbre. Al así hacerlo, los insurgentes no sólo se apropiaron de los decretos del Estado en contra del pongueaje y otros servicios obligatorios, dándoles un nuevo sentido, sino que pusieron en práctica su propia visión de la justicia y la ley.[14]

El levantamiento de Ayopaya en 1947 estuvo facilitado por una trama organizativa bien tejida por los colonos de hacienda y por la dirección de varios y destacados líderes que tenían un muy buen conocimiento de la ley. Los colonos y hacendados, por igual, conocían a los tres hombres que lideraron la revuelta en tanto que cabecillas y, a la vez, alcaldes. Un cargo de origen colonial, el alcalde indígena estaba pensado tanto para servir al gobierno local –principalmente con facultades judiciales–

11 ACSJC, AG #1202, fols. 69v-71.

12 Ponce, "Los alzamientos campesinos de 1947", 112, 122 n. 11, 127. Ver, también, *El Imparcial*, 15 de febrero de 1947, 1; *El País*, 14 de marzo de 1947.

13 Ver, sobre todo, Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion".

14 Mi análisis se inspira en el trabajo de Serulnikov sobre la violencia colectiva en el Norte de Potosí ("Disputed Images of Colonialism"; "Andean Political Imagination in the Late Eighteenth Century").

como para representar a la comunidad ante de poderes externos.[15] "Cabecilla", a su vez, era utilizado peyorativamente por los hacendados y las autoridades locales para designar a los "agitadores" rurales que organizaban paros y rebeliones. Pero los campesinos e indígenas también utilizaban la misma etiqueta para describir a sus propios dirigentes, aunque con otro sentido.[16] Testigos de Llajma y Moyapampa (dos haciendas cerca de la frontera entre Ayopaya y Tapacarí) brindaron una definición muy específica del término: los cabecillas eran hombres que viajaban a La Paz para demandar escuelas o asistir al Congreso Indigenal.[17]

Si la legitimidad de los cabecillas provenía de sus conexiones externas, su prestigio también se basaba en el servicio local a los colonos de hacienda en tanto que alcaldes. Considérese el caso de Hilarión Grájeda, uno de los principales líderes de la rebelión de 1947 y un actor clave en el Congreso Indigenal de 1945. Después de avanzar por varios otros cargos de responsabilidad en la hacienda, tales como ser nombrado alcalde segundo y alcalde de fiesta, Grájeda había sido nombrado alcalde de campo de Yayani.[18] Según los códigos legales de la República, el alcalde de campo era un agente judicial y policial de ayllu, designado por el concejo municipal.[19] En Ayopaya –y probablemente en otras provincias y departamentos– este rango era la más alta autoridad indígena de uno de los cuatro *suyus* ("distritos", en quechua) de una hacienda. Si bien los hacendados o el Estado podían exigir de los alcaldes ciertas obligaciones judiciales y de fiscalización, la selección del alcalde de campo suponía un grado considerable de participación de los propios colonos, pues los candidatos debían, primero, ascender por una escalera de cargos menos prestigiosos.[20] Los alcaldes de inferior nivel también debían cumplir importantes deberes políticos para con la comunidad: se encargaban de recolectar ramas para

15 Thomson, *We Alone Will Rule*, 44-54; Rasnake, *Domination and Cultural Resistance*, 76-80. Varios de los acusados eran jilacatas; cuando se los interrogó, negaron haber participado en el levantamiento. Si bien algunos de los alcaldes acusados se negaron a obedecer a los cabecillas, la mayoría de ellos, por contraste, admitieron haber obedecido a las órdenes de Grájeda (ACSJC, AG#1202, fols. 68v, 81-82, 186v-187, 101v-102v.

16 Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 104 n. 21.

17 ACSJC, AG #1202, fol. 15v; ver, también, fols. 23v, 26v, 151v-152.

18 Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 104.

19 Néstor Luis Bolaños, *Prontuario para Jueces parroquiales, corregidores, alcaldes de barrio y alcaldes de campo*.

20 Para una idea de los varios puestos en la Hacienda Yayani, ver fol. 94. El papel del alcalde de campo en las haciendas consistía tanto en asistir a los administradores de hacienda como en representar a los colonos. Aunque los hacendados designaban a esta autoridad, por lo general, escogían a individuos que gozaban del respeto de los colonos. Entonces, podría decirse que, en algunos casos, el alcalde de campo era hasta elegido por los propios colonos. La posición tenía una gran significación ceremonial. Ver Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 249.

los cabecillas que viajaban a La Paz para emprender las batallas legales de los colonos y jugaron un papel clave en la organización de las fuerzas insurgentes. Grájeda había sido desalojado de Yayani por incitar a la desobediencia y por fomentar que los trabajadores regateen sus deberes agrícolas; durante la rebelión de 1947, vivió oculto en algún lugar de Ayopaya, donde mantenía reuniones secretas con colonos de varias haciendas. Durante muchos años, antes de que este respetado –y, a menudo, también temido– alcalde fuera expulsado por los propietarios, ya había emprendido campañas en contra del *pongueaje* y el *mitanaje*, y solía presentarse ante las autoridades para exigir escuelas.[21] Como en el caso de los caciques apoderados, Grájeda y otros alcaldes de hacienda derivaban su autoridad de fuentes tanto oficiales como comunales. Ni los hacendados ni los funcionarios estatales podían controlar las acciones –o la imagen– de alcaldes de hacienda como Grájeda.[22]

Un segundo e importante líder del levantamiento de Ayopaya, Antonio Ramos, también ejemplifica la figura del cabecilla-alcalde. Al igual que Grájeda, Ramos mantenía vínculos externos, tenía conocimiento de la ley y poseía un reconocido historial de servicio a otros colonos. Y él también había alcanzado el más alto nivel de autoridad en Parte Libre, otra hacienda de Ayopaya. Pero había una diferencia entre los dos: al llamarse a sí mismo alcalde mayor, en vez de alcalde de campo, Ramos combinó su propia posición como reconocido líder local con un puesto oficial de la época colonial. Originalmente, la posición de alcalde mayor, que data del período toledano del siglo XVI, fue una autoridad municipal en los pueblos indígenas. Lo mismo que los alcaldes corrientes, el alcalde mayor ejercía, sobre todo, como agente de la ley, pero detentaba un estatus más elevado que los otros alcaldes.[23] Al apoderarse de este título en particular, Ramos le dio un nuevo significado a esta posición. En una entrevista para el periódico cochabambino *Los Tiempos*, señaló que el título lo ponía en una "situación de superioridad" respecto a otros líderes. También decía que la designación le había sido conferida por el gobierno en La Paz y que ello lo hacía el "gestor principal de todas las demandas de los nativos de mi región ante la Oficina de Defensa Gratuita".[24] Al hacer del reconocimiento estatal de su estatus una característica clave de su posición, Ramos reafirmaba su poder sobre otros líderes locales y, al mismo tiempo, insistía en su legitimidad ante el Estado.

21 ACSJC, AG #1202, fols. 9v, 196v–197; AHPC, Correspondencia, Telegrama al Prefecto de Cochabamba, 27 de noviembre de 1942. Ver, también, Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion".

22 Las mujeres no ocupaban el puesto de alcalde ni recibían el apelativo de "cabecilla", pero intervinieron en Ayopaya y en otras huelgas y rebeliones del siglo XX como guardias, espías y agitadoras que utilizaban burlas basadas en las diferencias de género para incitar a los hombres a la acción. Ver, por ejemplo, ACSJC, AG#1202, fols. 67v-68.

23 Thomson, *We Alone Will Rule*, 46-47.

24 *Los Tiempos*, 3 de abril de 1947, 5.

Como cabecillas y alcaldes, Grájeda y Ramos hicieron todo lo que estuvo a su alcance para obtener "garantías" de cumplimiento de los decretos de Villarroel, pero, sin ningún resultado. Mientras Villarroel se mantuvo en el poder, Ramos viajó a La Paz para presentar quejas respecto a los servicios obligatorios de los colonos. Cuando, después de uno de esos viajes, retornaba a Parte Libre, él decía: "arreglamos con un criterio sano con el propietario {...} y trabajábamos con bastante empeño". Pero el arreglo no duró. En agosto de 1946, un mes después del asesinato de Villarroel, un nuevo arrendatario volvió a imponer todas las obligaciones que habían sido abolidas por el gobierno depuesto, "manifestando que vuestro Presidente ya había muerto; y que todo había cambiado".[25] En enero de 1947, una vez más, Ramos viajó a La Paz para visitar a la Defensa Gratuita, donde los abogados le garantizaron –testificaba– que "todas" las obligaciones habían sido efectivamente abolidas. Cuando solicitó "garantías", los abogados entregaron a Ramos algunos documentos. A su retorno a la hacienda, el arrendatario amenazó una vez más a Ramos y confiscó los "documentos de garantía".[26]

Al igual que Ramos, Grájeda se frustraba cada vez más con el rechazo de los hacendados y los administradores de hacienda a acatar las leyes que prohibían los servicios obligatorios. Pero éste también enfatizaba otros tipos de abuso. Grájeda testificó ante un tribunal que la única causa para el levantamiento de Ayopaya fueron los "múltiples abusos" que se cometían en la hacienda "tanto con las mujeres casadas, solteras, menores, que no respetaba a ninguna mujer, además nos hacia trabajar sin descanso, y por cualquier cosa insignificante nos quitaba nuestro ganado". Los propietarios, declaraba Grájeda en un comunicado, "no cumplen los decretos nunca nada" e imponen a los colonos un estado de "esclavitud fatal".[27]

Para los rebeldes de Ayopaya, el rechazo de los hacendados a cumplir la ley implicaba mucho más que la imposición de las obligaciones supuestamente abolidas. La negativa significaba que los propietarios habían violado sus derechos y que los estaban sujetando a una especie de servidumbre. A su vez, invocaban a los decretos de Villarroel como la liberación de una forma de labor que los colonos equiparaban con la esclavitud. Las leyes también implicaban la libertad de pastoreo del propio ganado, normas legales coherentes y un fin al abuso de las mujeres. Para los insurgentes, las leyes de Villarroel anunciaban el fin del propio sistema de haciendas, el fin de un sistema ilegal de dominación con connotaciones raciales y de género.

Otra motivación clave detrás de la rebelión de Ayopaya fue el rumor de un decreto gubernamental que permitía a los colonos a sublevarse en contra de los hacendados. Grájeda y Ramos se enteraron sobre esta supuesta orden a través de un encuentro

25 ACSJC, AG #1202, fols. 6-6v.

26 Ibid.

27 Ibid., fols. 91-91v, 101v-102v, 107, 6-9v. Ver, también, *Los Tiempos* 3 de abril de 1947, 5.

aparentemente casual con Gabriel Muñoz, un "compañero minero" a quien Grájeda conoció por primera vez en el Congreso Indigenal de 1945.[28] Supuestamente, Muñoz les habría dicho, tanto a Ramos como a Grájeda, que "en la prensa, y las autoridades, habían declarado guerra civil en la nación y que salió una orden para matar a todos los patrones y que después de esto se iba a repartir todas las tierras entre todos los indios, por que era propia de los indios, y que desde esa fecha ya no debíamos trabajar en las haciendas".[29] Aparentemente, Grájeda y Ramos lograron realizar una muy amplia difusión de esta sorprendente declaración, pues numerosos acusados la repitieron. A veces la llamaban una ley; otras veces se referían a ella como una orden; ocasionalmente los testigos decían que era un rumor. Un detalle clave –no mencionado previamente– apareció en casi todas las demás referencias a dicha declaración: varios testigos declararon que "todas las tierras se conviertan en comunidades".[30]

Muchos de los rebeldes acusados en el juicio de Ayopaya vinculaban la ley que invocaron repetidamente no sólo con los partidos políticos, sino con un gobierno que supuestamente ejercía el poder. Varios de ellos hicieron referencia al MNR, a su líder Víctor Paz Estenssoro o al dirigente de la Federación de mineros (FSTMB), Juan Lechín Oquendo. Otros, en cambio, mencionaron al PIR o a los "comunistas".[31] Para algunos, las órdenes de un partido no tenían nada que ver con lo sucedido; ellos habían actuado para vengar el asesinato de "su" Presidente (Villarroel).[32] En su decisión final, el tribunal confirmó la responsabilidad de Lechín Oquendo y Paz Estenssoro. La cuestión de si el movimiento de Ayopaya estuvo o no vinculado con los intentos de insurrección del MNR posteriores a 1946 sigue abierta; pero, es improbable que el MNR haya establecido lazos directos con los insurgentes.[33] Después del derrocamiento de Villarroel, los dirigentes del MNR salieron al exilio, sobre todo hacia Argentina. Si bien mantuvieron cierto nivel de organización dentro de Bolivia, a través de células clandestinas, el partido estaba mal preparado para realizar acciones armadas. Los cuadros en los niveles inferiores –muchos de ellos antiguos miembros del POR y el PIR que se afiliaron al MNR– alentaban la rebelión en el área rural, pero, en esta primera época, los dirigentes del MNR eran incapaces de dirigir o controlar sus acciones. Por ejemplo, Antonio Álvarez Mamani y Francisco Chipana Ramos (presidente del Congreso Indigenal de 1945) estuvieron ciertamente implicados en el levantamiento de Ayopaya. Aunque ambos dirigentes campesinos se afiliarían más tarde al MNR,

28 ACSJC, AG #1202, fols. 89-89v. Muñoz era también conocido como Barrios.
29 Ibid., fol. 7.
30 Ibid., fols. 15-15v, 72-72v, 85v, 103v, 107.
31 Ibid., fols. 7v, 10, 73, 84, 91, 103v-104.
32 Ibid., fols. 106v-107, 108. Sobre tal identificación, ver, también, fols. 108v, 179v.
33 Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 204-205. Efectivamente, en la década de 1940, Grájeda y otros líderes locales conferenciaron con abogados vinculados al PIR y al MNR (Dandler y Torrico, "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion", 345).

en el momento de la rebelión aún no estaban ligados a ese partido. Con o sin fundamento, la sentencia en contra del MNR y la FSTMB encajaba con el esfuerzo más general del gobierno por desacreditar a estas dos organizaciones.[34]

En el transcurso del proceso judicial, algunos de los interrogados efectivamente presentaron evidencia de que gente de afuera los había obligado a participar.[35] Pero la asociación que muchos testigos hicieron entre personajes políticos y la "ley" sugiere que el énfasis en fuerzas externas era algo más que una coartada coercitiva o una simple evasión. Los acusados no sólo se ocultaban detrás del MNR, Paz o Lechín, del "compañero minero" (Muñoz/Barrios) o del "cabecilla" indígena (Grájeda); ellos invocaban una "ley" que un líder local les había descrito o incluso leído de un periódico. Esa ley combinaba las prioridades oficiales y no oficiales del Congreso Indigenal de 1945: asociaba los decretos contra el pongueaje con las demandas de restituir toda la tierra a la "comunidad".

Tal combinación de mensajes se hace más obvia prestando atención a las inferencias sueltas o yuxtaposiciones. Por ejemplo, los testigos dijeron con frecuencia que el minero Muñoz les había dicho, "ya no han de haber patrones, todos seremos comunarios, por que las leyes nos favorecen y son dictadas para nosotros y no para los patrones".[36] Otro testigo asoció explícitamente los dos temas. Ante una pregunta sobre los orígenes del levantamiento, se refirió a la "ley que se había dictado el año pasado, en la que suspendía toda obligación de pongueaje, cachas, mitanis, quesos, huevos, etc., y que finalmente íbamos a ser comunarios".[37] La fuerza de la ley es puesta en evidencia aún más por las descripciones que hicieron los participantes de sus propias acciones; incluso después del ataque a la casa del hacendado, algunos dijeron que viajaron a Oruro para enterarse de las leyes en su favor.[38] Una carta aparentemente enviada por Grájeda y Muñoz a Juan Lechín (a quien se dirigían como al "vicepresidente" del país) aporta la prueba de la importancia que Grájeda le daba a la ley. La carta denuncia, primero, la reiterada negativa de los hacendados a obedecer los decretos que prohibían los servicios obligatorios; luego, informa que "por suerte había decreto público, que haya revolución contra la explotación y contra la miseria y por el motivo que cometían abusos, hemos hecho revolución sobre nuestros derechos y la verdad nosotros no abusamos a nadie sin orden ni por mas que somos ciegos comprendemos lo que es el mandamiento de Dios y la ley actual verdadera".[39]

34 Whitehead, "Bolivia", 139-43. Sobre las relaciones entre los trabajadores mineros y el MNR, ver, también, Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 6-18; Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*, 373-376.
35 Ver, por ejemplo, ACSJC, AG #1202, fol. 10v.
36 Ibid., fol. 85v.
37 Ibid., fols. 109-109v.
38 Ibid., fols. 152-152v.
39 Ibid., fol. 101v.

La transcripción del juicio de Ayopaya sugiere que una ley revolucionaria, imaginaria pero palpable, que convertía a todos en comunarios y a toda la tierra en comunidad, fue una de las consecuencias más importantes, aunque no prevista, del Congreso Indigenal de 1945. Las similitudes entre los reclamos de los rebeldes y las demandas del Comité Indigenal que dirigió el Congreso son demasiado evidentes como para ser ignoradas. En ambos casos se presentó la misma solicitud de que toda la tierra sea restituida a la comunidad. ¿Qué implicaba esa frase tan frecuentemente repetida? ¿Querían decir los rebeldes que la propiedad sería comunal o, más bien, pensaban en una comunidad de pequeños propietarios? ¿Aludían a muchas comunidades, o sólo a una? ¿Quiénes eran sus integrantes?

Las transcripciones del juicio no ofrecen claridad ni consenso acerca del significado de tales expresiones, pero algunas de las declaraciones proporcionan pistas al respecto. Durante los meses anteriores al derrocamiento de Villarroel en julio de 1946, y mientras Walter Guevara Arce del MNR realizaba su campaña para la diputación de Ayopaya, la prensa informó de una gran huelga laboral. Los colonos de varias propiedades de la provincia se habían negado a trabajar en las haciendas por más de dos días a la semana y exigían la abolición de todos los servicios no remunerados mencionados en los decretos de Villarroel.[40] Las declaraciones recogidas en el juicio de 1947 revelan que lo que estaba en juego en esta huelga de 1946 era algo mucho más sustantivo que las obligaciones laborales. Los colonos no sólo insistían en que las autoridades vigentes hicieran cumplir las leyes de Villarroel, sino que implantaron a sus propias autoridades. Un testigo de la huelga dijo que Mariano Vera, otro líder local, les dijo a los indígenas del área que "ninguna orden impartida del propietario no deben ser obedecidas {...} ya que la rosca estaba engañando y ahora estaba bajo el dominio del indio".[41] Vera dijo que ellos sólo deberían prestar atención a las órdenes de los alcaldes, por cuanto los alcaldes tenían una posición más alta que cualquier otra en Ayopaya. "Ordenó terminantemente que para los indio[s] no obedecieran a ninguna autoridad puesta por ley, porque ellos eran autoridades primordiales, ya que ellos no eran cabecillas sino 'Alcaldes' mayores; así mismo a los alcaldes les dijo que ellos

40 Ibid., fols. 191-191v; *El País*, 4 de abril de 1946, 5; *Los Tiempos*, 23 de mayo de 1946, 5. Aparentemente, Guevara Arze –quien había aprendido quechua de una sirvienta de su familia, como mucha gente de la elite- consiguió el apoyo indígena con una inflamada retórica anti-hacendado; en la zona, con o sin su conocimiento, dos oficiales de la policía afiliados al MNR habían supuestamente prometido a los colonos que toda la tierra en la provincia sería distribuida entre ellos si Guevara ganaba. Sobre el manejo del quechua que tenía Guevara, ver Carter Goodrich, "Bolivia in Time of Revolution", 21.

41 ACSJC, AG#1202, fols. 189v-190; Guerrero, "The Construction of a Ventriloquist's Image", 586-587.

eran superiores a cualquier autoridad existente en Ayopaya y para distinguirlo de los demás, llevaba una varita pequeña". Vera propuso que, como autoridades "primordiales", los alcaldes eran autoridades a la vez distintas y de mayor rango que las designadas por el Estado (o los hacendados). Mientras insistían en que la ley favorecía a los indígenas, Vera y otros líderes locales rechazaban de plano a las autoridades delegadas legalmente por el Estado.

En sus declaraciones ante la corte, los hacendados, los administradores de hacienda y el corregidor confirmaron que, en 1946, Ayopaya había quedado efectivamente "bajo el dominio del indio". Los colonos, acusaban ellos, designaron a sus propios alcaldes e inclusive al representante local del Estado, al corregidor. El "verdadero" corregidor solamente tenía el nombre y el título; aparentemente, ya no detentaba ninguna autoridad.[42] Si el poder local estaba en manos indígenas, algunas de las declaraciones de los acusados asignaban un espacio claramente delimitado para el poder y la propiedad de los "blancos". Antonio Ramos informaba a los participantes que reinaría cierto tipo de igualdad de los derechos de propiedad. "Seremos dueños de los terrenos, todos los bienes serán comunes, en el campo para los indios y en el pueblo las tiendas y cosas para los blancos en común para todos". Aparentemente esta visión tenía un amplio apoyo: "así fue como nos hizo alegrar", declaró un testigo.[43]

Visto en relación con este rito judicial, el levantamiento de Ayopaya representa mucho más que una lucha contra la explotación y el abuso laboral; también representaba un proceso de empoderamiento y confrontación política, por medio del cual la comunidad sustituía a los representantes locales del Estado por sus propias autoridades. Una segunda queja planteada por los hacendados el año anterior al levantamiento le otorga aún más peso a esta interpretación. Los propietarios no sólo se quejaban de la tenacidad con la que los colonos insistían en el pleno cumplimiento de los decretos de Villarroel. Su reclamo más vehemente tenía que ver con los constantes pedidos por parte de los colonos para que se recitaran públicamente los decretos, hasta la última letra. En otras palabras, los colonos insistieron en el despliegue de toda la fuerza performativa de la ley; ellos exigían que cada artículo sea leído en público, justo en el espacio de poder (la plaza principal) y por una persona debidamente autorizada. Ellos no sólo exigieron los nuevos derechos otorgados por los decretos de Villarroel, sino que intentaron fijar los límites del poder local.[44] En última instancia, los colonos intentaron sustituir la hegemonía de los hacendados con su propio poder.

42 Ibid., fol. 192v.

43 Ibid., fol. 179v. Según el testigo, Ramos hacía depender este resultado del triunfo del PIR.

44 Ibid., fols. 191-192v.

Alcaldes por Corregidores, Máquinas de escribir por profesores

No sólo en Ayopaya sino por toda la región de Cochabamba, las protestas de 1947 vinculaban la tierra y el trabajo con las disputas por la autoridad estatal. Dos conflictos menos conocidos –en Anzaldo y Sacabamba– revelan aún más cómo las rebeliones fueron, en parte, estimuladas por la creciente independencia de las autoridades locales frente a los hacendados. Al igual que los insurgentes de Ayopaya, los colonos de hacienda en otras áreas de Cochabamba invocaban interpretaciones alternativas del sentido de las leyes de 1945. De esa manera, sus protestas confirman los diversos significados y peculiares efectos locales de los decretos de Villarroel.

El levantamiento en Anzaldo –una región de haciendas y pequeñas propiedades en la provincia de Tarata– implicaba una promesa de restitución o distribución de la tierra que reflejaba el llamado de los rebeldes de Ayopaya.[45] Anzaldo también evocaba otro elemento de la movilización de los años de Villarroel: esos ubicuos títulos de tierra falsificados que tanto preocupaban al gobierno. Un administrador de hacienda (que era también profesor de la propiedad) acusó al "cabecilla instigador" de la rebelión, el comerciante Virgilio Vargas, de distribuir "unos papeles con nombre de títulos" y decirles a los colonos "que les bastaba tener uno de estos para ser dueños absolutos de la propiedad". Según versiones, Vargas también les prometió educación a los colonos: traería un profesor desde La Paz, quien les enseñaría a leer y escribir en máquinas de escribir. En efecto, conseguiría "máquinas en vez de maestros que solo eso podía enseñar a cada niño a satisfacción sin necesidad de maestros". Muchos otros testigos corroboraron el testimonio del administrador. Dos colonos declararon que Vargas había vendido "papeles con sellos" porque la tierra sería convertida en una comunidad. Varios otros testigos dijeron que los papeles estaban vinculados con una redistribución de la tierra que el gobierno (o las autoridades revolucionarias) pronto llevaría a cabo. También revelaron que Vargas tenía un gran arraigo en la región y que era conocido como un benefactor local que brindaba asistencia a los colonos cuando estos eran encarcelados. Aparentemente, él también visitaba las haciendas del área para vender aguardiente y otros artículos.

En su fallo contra Vargas, el juez hizo caso omiso de los títulos de tierra "ilegibles é incomprensibles en su escritura" que mencionaron los testigos, pero estos curiosos papeles ciertamente fueron la prueba más fehaciente de las supuestas intenciones políticas del "cabecilla instigador". Llevaban el sello del alcalde mayor de Lechechoto (Mizque), Toribio Miranda, quien había ayudado a fundar el movimiento de los Alcaldes Mayores Particulares en los años de la posguerra del Chaco y que fue un importante enlace entre el movimiento de los Alcaldes y las redes de caciques apoderados de la década de 1920.[46] Sin duda, este sello otorgaba a los papeles su

45 Este párrafo y los tres siguientes se basan en ACSJC, AG #791, 2PP, Oficio contra Vargas y otros, 1947.

46 Arias, *Historia de una esperanza*, 30-37, 68.

poder, no únicamente porque les daba un aura oficial sino porque el sello funcionaba, al igual que un dispositivo mnemotécnico, como un objeto que vinculaba a los colonos de hacienda con un intérprete quien podía explicar el significado del sello (ver Imagen 22).[47] Pese a que el administrador le acusó de vender títulos falsos, Vargas y los colonos pueden haber considerado a esos papeles como un poderoso símbolo de futuras esperanzas. Sea como sea, los papeles que llevaban el sello de Miranda sugieren un vínculo entre la agitación en Anzaldo, el movimiento de los Alcaldes Mayores Particulares y las disputas más amplias por el poder que habían sido desencadenadas por el Congreso Indigenal y el derrocamiento de Villarroel. En efecto, en Mizque-Aiquile, los alcaldes mayores ya habían sido investidos con un significativo poder local. En esa región, los colonos en huelga no sólo pretendían cierto tipo de propiedad de la tierra al delimitar los linderos de sus propias parcelas de usufructo, también nombraban a sus propias autoridades políticas: los alcaldes mayores. En esencia, como en Ayopaya en 1946, los colonos de Mizque y Aiquile instauraron su propio gobierno local; inclusive, para validar su posesión de la tierra, los alcaldes mayores entregaron títulos o "certificos" a los colonos.[48] ¿Fueron estos certificos los mismos "papeles" que Vargas distribuyó en Anzaldo?

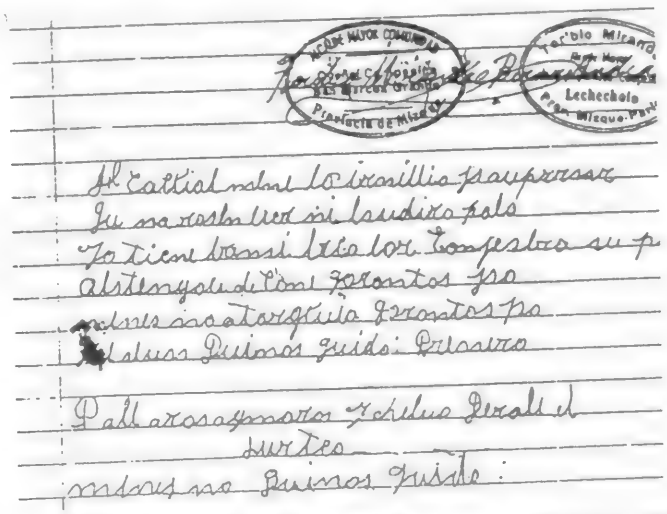


Imagen 22: Uno de los "títulos" que supuestamente distribuía Virgilio Vargas entre los colonos de hacienda en Anzaldo. Porta el sello de Toribio Miranda, alcalde mayor de Lechechoto (Mizque). *Archivo de la Corte Superior de Justicia de Cochabamba, Oficio contra Vargas y otros, 1947.*

47 Este análisis se basa en el de Rappaport, ver "Object and Alphabet".

48 Arias, "La política y sus modelos en la relación con el Estado boliviano", 70-72. Para otro ejemplo, ver Choque, *Historia de una lucha desigual*, 119. en mayo de 1946 hacendados de la provincia Muñecas (La Paz) acusaron a Francisco Chipana Ramos de tomar una hacienda y designar nuevos hilacatas.

Extrañamente, el propietario de la hacienda en Anzaldo –igual que el juez– pasó por alto la conexión que Vargas tenía con Miranda y los alcaldes mayores. En cambio, sugirió que el "instigador" tenía un tipo diferente de aliado. El hacendado dijo que Vargas había manifestado que él "estaba de acuerdo con el Dr. Calvi, Asesor Jurídico de la Policía de Seguridad, para actuar en la forma que hacia, quien le habia autorizado a repartir tierras y dar sus respectivos documentos o recibos". Por su parte, Vargas negó de plano haber "levantado el nombre del Asesor Jurídico". Verdadera o falsa, la acusación del hacendado es reveladora, pues, señala la profundidad de la crisis de la hacienda y la creciente brecha que surgía entre los hacendados y las autoridades locales.

¿Estuvo el Asesor Jurídico de la Policía de Seguridad de la policía implicado en tratos con los colonos y los comerciantes intermediarios? ¿Defendió los derechos de propiedad de los indígenas? La posibilidad de que así fuera es significativa en y por sí misma. Atrapado entre las redes de poder local y la vigencia de la ley, el puesto de asesor jurídico encarna los límites del intento de Villarroel por llevar el Estado a las áreas rurales del interior del país. Pues, esta figura era, al mismo tiempo, un representante del gobierno con mayor autonomía respecto a los hacendados y una potencialmente sujeta –o que podía percibirse como sujeta– a nuevos intereses locales, ya sea de comerciantes, pequeños propietarios o colonos.[49] A lo largo y ancho del área rural cochabambina, las luchas por los derechos a la tierra y los derechos laborales estuvieron asociadas con las pugnas por el poder estatal.

Un segundo caso, esta vez de Sacabamba (una extensa hacienda en Tarata), llama la atención por la creciente independencia de las autoridades locales respecto a los hacendados y, también, porque subraya los múltiples significados de los decretos de 1945. Una petición presentada por dos colonos de Sacabamba dirigía sus quejas en contra del administrador de hacienda, Fructuoso Ortuño, quien ejercía también como corregidor, licitador del impuesto de la chicha, recaudador de impuestos municipales y juez. En su demanda lo acusaban de ofensas que iban desde impuestos excesivos hasta insultos, apropiación de animales y detención arbitraria. Los colonos también se quejaban de que Ortuño había incumplido los decretos de Villarroel obligándolos a vender pollos, corderos y huevos a precios mezquinos. Concluían con una demanda por el retiro de Ortuño. Para justificar su solicitud, los colonos invocaban los decretos de 1945. En efecto, la ley contra el pongueaje y el mitanaje estipulaba la destitución de aquellas autoridades locales que requiriesen a los colonos, comunarios o residentes de pueblos la provisión de servicios o bienes sin pago.[50] Pero, los colonos de Sacabamba ampliaron el alcance del decreto para incluir numerosas otras formas de abuso. Su petición destaca así la fuerza de las proclamas de Villarroel y su

49 Para otro ejemplo de ese tipo de dinámica, ver AHPC, Exp., Cavero, vecino de Punata, 1947.

50 Artículo 2. Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 424-25.

significado a nivel local. Para los demandantes, los decretos consagraban el derecho de castigar o expulsar a las autoridades que violaban las normas legales y morales en un sentido mucho más general. Si bien los colonos de Sacabamba no lograron destituir realmente al corregidor, tal como lo habían hecho los de Ayopaya, ellos también invocaron los decretos de Villarroel para lograr el mismo fin.

En conjunto, estos dos casos muestran que una vertiente clave de la agitación social en Cochabamba fue la erosión de los estrechos vínculos que antes existían entre los hacendados y las autoridades locales. Cada uno a su manera, estos casos muestran cómo los nuevos actores sociales –a veces en calidad de aliados de los colonos y a veces como sus explotadores– problematizaron el dominio de los hacendados. Otro elemento común de la revuelta es el papel que jugaron los decretos del Congreso Indigenal en la construcción de un lenguaje contestatario, un "*language of contention*",[51] capaz de generar otros sentidos. Un motivo recurrente en las movilizaciones del período de Villarroel y del período inmediatamente posterior en esta región fue la asociación, directa o indirecta, entre los decretos, el gobierno y la promesa de la tierra; a veces, los rebeldes combinaban dicha promesa con alusiones a la Comunidad. Otro elemento subyacente de la agitación social era la idea de que las leyes de Villarroel habían abolido *todas* las obligaciones con la hacienda. Por cierto, no todas las reivindicaciones de tierra o derechos laborales estuvieron afincadas en los decretos. Pero, es sorprendente advertir que semejante uso indebido fue anticipado por el gobierno, pues, la ley misma incluía un artículo que contemplaba castigos para los individuos que "invocaran engañosamente" el decreto en contra de la servidumbre para así evitar sus deberes agrícolas.[52]

El Congreso Indigenal de 1945 fue un catalizador clave de la agitación social en Ayopaya y otras provincias de Cochabamba. Facilitó la transmisión de leyes, consignas y profecías desde y hacia el gobierno y las comunidades rurales; también incrementó el contacto entre las propias comunidades rurales. Estos intercambios, apropiaciones y reapropiaciones entre entidades rurales y urbanas, estatales y no estatales, fueron los que llevaron a los rebeldes de Ayopaya a pretender, de modo incorrecto, que su acción subversiva era la ley. Sin embargo, puede que la acción más amenazadora no haya sido ese desenlace violento en el que los hacendados y sus viviendas fueron atacados, sino el hecho de que, aún antes de alzarse en armas, los rebeldes de Ayopaya insistieron en la plena afirmación de la ley y designaron a sus propias autoridades, sus propios alcaldes. Al hacerlo, no solamente siguieron al pie de la letra la instrucción emitida por Villarroel en su intento por garantizar el orden rural, sino que pusieron al descubierto la absoluta incapacidad del Estado para controlar sus propias leyes, instituciones y legisladores.

51 Este término proviene de William Roseberry, "Hegemony and the Language of Contention", 355-366.

52 Artículo 9. Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 421.

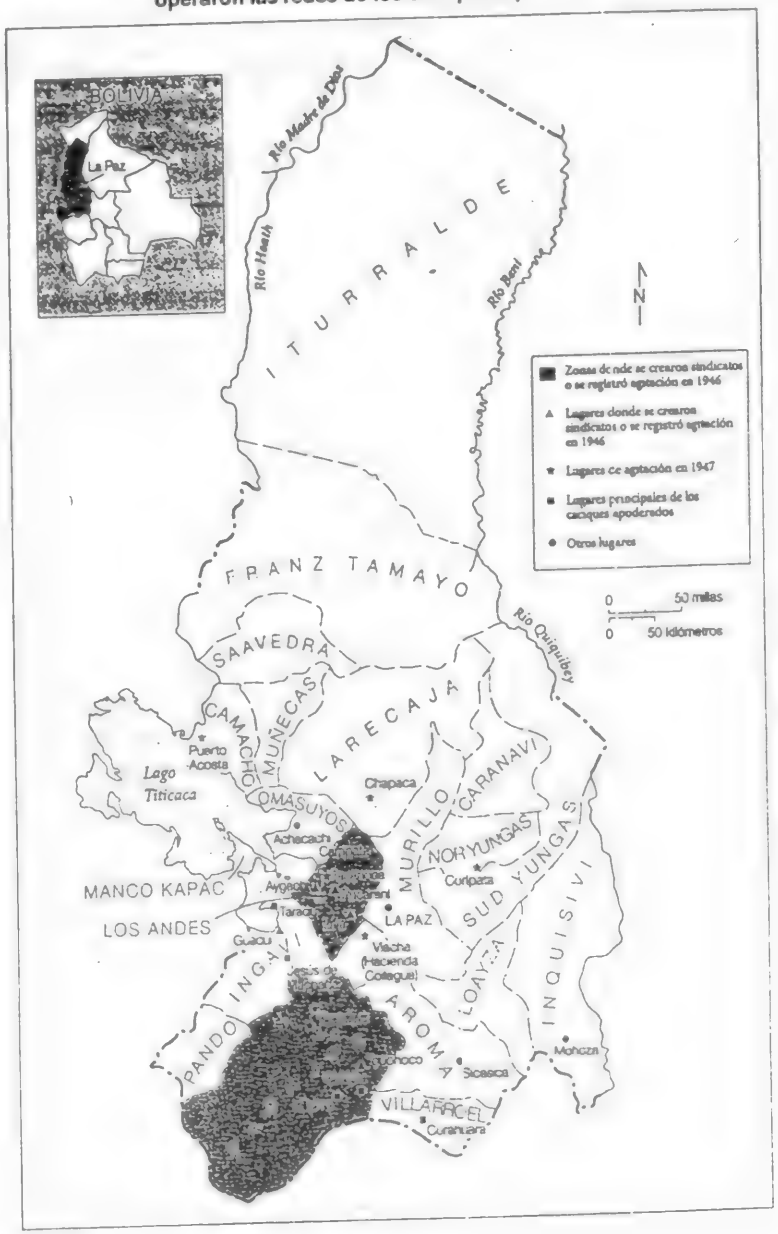
"Todos tienen derecho a ultrajarnos"

Al igual que en Cochabamba, la muerte de Villarroel desencadenó una serie de huelgas y rebeliones rurales en La Paz, por medio de las cuales los colonos exigían el cumplimiento de los decretos de 1945. Pero, aunque los rebeldes de La Paz invocaban las "leyes decretadas en favor del campesinado", no mencionaban el nombre del presidente martirizado. Además, guardaron una evidente distancia con el MNR, nuevamente "agitador", y otros partidos políticos. En La Paz, los insurgentes se inspiraban, más bien, en los miembros de la Federación Obrera Local (FOL), la asociación anarquista de obreros y artesanos aymaras. En efecto, una de las características más notables de las revueltas en esta región fue la conexión que existía entre los ámbitos rural y urbano. En Ayopaya, los rebeldes postulaban un mundo igual pero dividido: "todos los bienes serán comunes, en el campo para los indios y en el pueblo las tiendas y cosas para los blancos en común para todo".[53] En cambio, para los insurgentes influenciados por la FOL de La Paz, lo "indio" no era una identidad estrictamente ligada a los habitantes rurales sino una categoría flexible, que atravesaba la línea divisoria entre lo rural y lo urbano. Para ellos, tampoco las ciudades pertenecían únicamente a los "blancos". Los organizadores de los sindicatos rurales en La Paz denunciaban la discriminación en contra de los indígenas que vivían en la ciudad, tanto como exigían el fin de toda forma de servidumbre en el campo.

Ya en mayo de 1946, la FOL prometió ampliar su impulso organizador a zonas rurales de La Paz (ver Mapa 4). Pero el movimiento para organizar a los colonos de hacienda no despegó realmente sino después del derrocamiento de Villarroel, período en el que se dio una relativa apertura al activismo laboral. En agosto de 1946, la FOL estableció su primer sindicato rural y empezó a denunciar los abusos perpetrados por los hacendados en Guaqui (Ingavi), Topohoco (Pacajes) y Q'achuma. En noviembre, ayudó a fundar la Unión Sindical de Labriegos del Cantón Aygachi, bajo el liderazgo de Esteban Quispe Yucra. Organizaciones similares surgieron en Caquiaviri, Laja, Guaqui, Cucuta, Araca y Los Andes. En diciembre, los sindicatos con bases en las haciendas realizaron una reunión plenaria en La Paz. Ellos organizaron la Federación Agraria Departamental (FAD) y, posteriormente, la FAD y la FOL firmaron un pacto de solidaridad. Los campesinos de Pacajes y Los Andes expresaron su decidido apoyo al acuerdo. En la ciudad, la nueva organización fue respaldada por profesores, inmigrantes rurales e integrantes de las antiguas redes de caciques apoderados, como, en este caso, Marcelino Llanque, el líder de la rebelión de 1921 en Jesús de Machaqa. La FAD también estableció alianzas con los no indígenas. Establecidas estas alianzas, sus adherentes de base urbana salieron al área rural de La Paz para organizar sindicatos, escuelas y huelgas.[54]

53 ACSJC, AG#1202, fol. 179v.
54 Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 80-89.

Mapa 4
Mapa de la agitación política en La Paz, 1946-1947, incluyendo las zonas donde antes operaron las redes de los caciques apoderados



El período de 1946 a 1947 fue un momento liminar. Las elecciones presidenciales y congresales de enero de 1947, y la relativa tolerancia a los movimientos obreros urbanos, fueron las señales más evidentes de una tensa apertura política. En base a la Constitución de 1945, que permitía a las mujeres instruidas participar en elecciones municipales, la votación de diciembre de 1947 incluyó, por primera vez, a mujeres como votantes y, también, como candidatas. Y, puesto que no se habían realizado elecciones municipales desde 1932, estas elecciones despertaron una gran expectativa.[55] En ciertas regiones del país –particularmente en Cliza y Tapacarí– las elecciones de 1947 también implicaron una considerable movilización en el campo; el PIR, en particular, solicitó el voto de los campesinos para sus candidatos congresales.[56]

En este contexto de apertura política, rápidamente, el impulso organizador de la FOL logró conquistar un amplio apoyo en el campo paceño. El 8 de enero, unos 4.000 indígenas, que portaban la bandera boliviana, se reunieron en la Hacienda Carapata (Los Andes), donde eligieron 200 representantes para redactar una petición al gobierno. Firmada por el Sindicato de Labradores, la petición exigía el reconocimiento oficial de este sindicato y de las escuelas afiliadas.[57] Al igual que los rebeldes de Ayopaya, los peticionarios de Carapata también demandaban la abolición completa del pongueaje. Pero, no invocaron los decretos de Villarroel; más bien, ellos apelaron a la Constitución Política del Estado y a los derechos de los "obreros de la ciudad". Entre sus primeras demandas, sobresalían las relativas a las garantías republicanas.

Por estas fechas aún no se registraban actos de violencia, aunque los periodistas comentaron que algunos de los manifestantes portaban armas; también enfatizaron el sentimiento de pánico que se apoderó de los hacendados y los vecinos de pueblo. A principios de enero, la Sociedad Rural denunció un amplio movimiento revolucionario e inminentes ataques en contra de las haciendas. Las denuncias se incrementaron en el transcurso del mes. Los hacendados y vecinos condenaban los reiterados intentos de los colonos por crear sindicatos, denunciaban asaltos reales y presuntos en contra de la propiedad, y estaban cada vez más ansiosos respecto a las amenazas de invasión a los pueblos.[58] Un hacendado en Chapaca (Larecaja) acusó a los comunarios indígenas de atacar su hacienda con el fin de convertirla en una comunidad. Los asaltos empezaron en 1944, declaraba él, y ahora estaban liderados por el ex-corregidor y varios indígenas, entre ellos, líderes

55 Revollo, *Mujeres bajo prueba*, 90.
56 Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, 33-34, 110-111. Las pruebas de escritura y los otros requisitos para registrarse fueron endurecidos en 1949, con el fin de mantener a los campesinos fuera de las elecciones de ese año (ibid., 42).
57 *Los Tiempos*, 19 de enero de 1947. Ver también USNA, RG 59, 824.00/1-1447.
58 *El Diario*, 2 de febrero de 1947.

comunales y forasteros.[59] Una queja similar fue presentada en enero de 1947 por la propietaria de una finca en Pacajes. Esta hacendada afirmó que los "indígenas" de propiedades vecinas habían incitado a sus colonos, amenazando con quemar la casa de hacienda así como los hogares de todos los colonos que no se sumaran a la revuelta. Al igual que el propietario de Larecaja, ella acusó al corregidor de coadyuvar al levantamiento.[60] Incluso si eran falsas, las acusaciones confirman el nerviosismo de los hacendados respecto a la lealtad de los corregidores. Al igual que en Cochabamba, los propietarios no sólo se preocupaban por su menguante control de los trabajadores sino que desesperaban de su incierto asidero en el poder local.

La agitación en La Paz, entre febrero y abril de 1947, fue, en gran medida, una réplica de las "huelgas" de los primeros años de la década de 1940. En general, los incidentes de estos años no fueron levantamientos violentos, como a menudo afirmaban tanto periodistas como hacendados. La agitación implicó, sobre todo, paros laborales, insolencia, apropiación de bienes, retención de cobros y la promesa de restituir la tierra. En abril, el presidente de la Sociedad Agrícola Industrial, una asociación de hacendados de los Yungas, presentó una larga queja al prefecto de La Paz exigiendo la protección del gobierno (amparo administrativo) y el desalojo del indígena Faustino Ortiz. El hacendado acusó a Ortiz de agitar en su propiedad de Coripata y en otras fincas, propiedad de los miembros de la Sociedad Agrícola Industrial. Dijo que Ortiz había inducido a los indígenas a crear un sindicato y a cometer actos de desobediencia y sabotaje: dejaban el trabajo temprano, no trabajaban nada o se negaban a pagar los arriendos.[61] Las personas que testificaron a favor del hacendado en una audiencia administrativa afirmaron que Ortiz y sus seguidores habían convencido a los colonos de muchas propiedades de que dejen totalmente de trabajar. Prometiendo a los colonos que la tierra les sería restituida, los instigadores los habían persuadido de afiliarse a los sindicatos. Estas acciones tuvieron graves consecuencias, sostenía el propietario, tanto para la organización de la hacienda como para la propia producción agrícola. Otro hacendado testificó que Ortiz y los otros líderes dijeron a los colonos que no habría más propietarios ni administradores. Supuestamente, inclusive les prometieron que el gobierno sería "del indio por el indio". El propietario y el administrador dijeron que Ortiz llegó un día borracho a la propiedad y los insultó en los siguientes términos: "Ustedes están acostumbrados a votarnos como a perros, de hoy en adelante seré yo el que mande y no los mistis a quienes también los votaré como a perros".

59 ALP, PE, 1947, Caja 481, Expediente de Amparo, Huet.
60 ALP, PE, 1947, Caja 481, Expediente de Amparo, Quisbert. Ver, también, ALP, PE, 1947, Caja 483, Lobo Aguilar al Señor Prefecto.
61 Todas las citas de este párrafo provienen de ALP, PE, 1947, Caja 483, Gamarra al Señor Prefecto del Departamento. Sobre un conflicto afín, ver ALP, PE, Hacienda Collagua (Viacha), 1947, Caja 481, Denuncia, Cardozo.

Al igual que la rebelión de Ayopaya, el conflicto de Yungas comenzó como una disputa por las condiciones laborales pero rápidamente encaminó su atención hacia las dinámicas de abuso, humillación y subordinación a los que cotidianamente eran sometidos los colonos. También planteó preguntas sobre la configuración del poder. Al asociar la expulsión de los propietarios y administradores con el asunto de quién finalmente gobernaría, el conflicto vinculó el fin de la hacienda con el inicio de un gobierno "del indio por el indio". El incidente sugiere que los colonos veían la propia hacienda como una forma de gobierno. La eliminación de la hacienda no sólo facilitaría el camino hacia un nuevo tipo de autoridad, sino que revertiría las relaciones de jerarquía y humillación que caracterizaban a un Estado que era percibido como totalmente controlado por los hacendados.

Las huelgas y el esfuerzo por organizar sindicatos a principios de 1947 culminaron en mayo y junio con dos actos de violencia, cuyo epicentro fue el Departamento de La Paz. Estos actos fueron altamente publicitados. De todas las múltiples protestas que la prensa pudo haber cubierto, concentró su atención en estos momentos, relativamente aislados, de agresión directa. Las pocas referencias académicas sobre la agitación en el Altiplano también enfatizan estos dramáticos incidentes. Efectivamente, algunos campesinos tuvieron acceso a armas y las rebeliones de 1947 implicaron, ciertamente, actos violentos. Pero, más que la violencia en sí, la mayoría de las revueltas en el Altiplano ejemplifican las características de las protestas, en general pacíficas, que analizamos previamente: se caracterizaron por la organización de sindicatos, la apropiación física del territorio y de los bienes, y por la ansiedad de los hacendados.

El primer gran incidente ocurrió a mediados de mayo en la Finca Anta (Pacajes). Allí, los colonos se rebelaron y mataron a un administrador, conocido por su trato abusivo, y a un profesor contratado por el hacendado en contra de los deseos de los colonos. Este episodio, harto publicitado, también incluía la participación de comunarios cuyas tierras habían sido invadidas por el hacendado. Además, provocó levantamientos en varias haciendas contiguas, obligando a los hacendados de toda la región a pedir garantías al Ministerio del Interior.[62]

Otro incidente violento ocurrió en la Hacienda Tacanoca (Los Andes), en una de las zonas agrícolas comerciales más importantes del Altiplano paceño. Esta confrontación permite reconocer dos otros y recurrentes rasgos: el de los conflictos entre hacendados y el de los intentos de los colonos por sindicalizarse. El muy comentado acontecimiento empezó con las muertes del hacendado Agustín Prieto y una sobrina del mismo.[63] Algunas fuentes sugieren que estos homicidios fueron el resultado de un antiguo conflicto por linderos entre los propietarios de dos fincas contiguas, Tacanoca y Carapata. Según esta teoría, el hermano de

62 Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 90.
63 *El Diario*, 4 de junio de 1947, 5; *Los Tiempos*, 5 de junio de 1947, 1.

la asesinada sobrina del hacendado incitó a "sus" colonos (de Carapata) a atacar Tacanoca.[64] Asimismo, la documentación existente conecta el incidente con los sindicatos y las reivindicaciones de tierra, puesto que algunos hacendados acusaban a los colonos de organizarse sindicalmente para tomar el control de las haciendas vecinas "y todas las que se encuentran en el altiplano, pretendiendo la reversión de las tierras de hacienda poder de los indígenas, el mismo tiempo que la distribución de las parcelas de tierra, ganado y productos entre los indígenas cabecillas y los plegados á dicho movimiento indigenal".[65] Un tercer y menos conocido centro de agitación en el Altiplano fue Puerto Acosta (Camacho), donde los colonos de haciendas contiguas se pusieron a combatir entre sí. Las autoridades acusaron a Edmundo Nogales, el ministro del Interior de Villarroel, de estar implicado en este caso.[66]

Más allá de los incidentes sucedidos en esas haciendas, en La Paz la agitación de 1947 se caracterizó por protestas más sutiles, en contra del abuso de las autoridades locales y la policía, tal como sucedió en Cochabamba. Por ejemplo, un torrente de telegramas enviados por el subprefecto de Pucarani al prefecto de La Paz describía los ataques de los indígenas a las autoridades de nivel inferior, e informaba sobre las quejas de los colonos acerca del maltrato que sufrían por parte de las fuerzas armadas.[67] Como lo expresó el indígena Tiburcio Apaza, cuando presentó una queja en contra del comandante policial y los carabineros que saquearon su casa, "en los pueblos las autoridades subalternas son muy abusivos".[68]

En comparación con las de Cochabamba, las protestas en La Paz implicaron una mucho mayor participación de los comunarios. En los lugares medulares de la agitación, Caquiaviri (Pacajes) y Pucarani (Los Andes), la expansión de la hacienda era relativamente reciente –desde hacía unas pocas décadas atrás. Y allí donde las comunidades permanecieron fuertes cuando empezó la expansión, muchas de las haciendas recientemente constituidas continuaron siendo comunidades *de facto*; la mayor parte de la tierra cultivada no se encontraba en los predios del hacendado sino que era la cultivada por los ex comunarios para su propio beneficio. Adicionalmente, los ex comunarios a menudo conservaban un considerable control de

64 Ver la discusión en Lehm y Rivera, *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*, 92-93; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 71-72.
65 ALP, PE, 1947, Caja 481, al Señor Prefecto del Departamento, de Campos.
66 ALP, PE, Caja 479, Expediente de secuestro de armamentos, 1947. Para más ejemplos de la agitación en el altiplano, ver *El Diario*, 2 de febrero, 5 de junio de 1947.
67 ALP, Caja 285 (Telegramas, 1947). Para un caso similar de la Provincia Murillo, ver ALP, PE, Caja 482, Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración, Sección Indígenas, Carapata, 1947.
68 ALP, PE, Caja 481, 1947, Expediente de Amparo, Tiburcio Apaza. Los carabineros fueron una fuerza policial organizada en base a lineamientos militares, creada por Toro en 1937; la institución recibió la influencia de una misión policial de la Italia fascista. Juan Ramón Quintana, *Policía y democracia en Bolivia*, 44-48, 368.

los sistemas internos de autoridad.[69] En algunos casos, para recuperar las tierras perdidas, los comunarios actuaban directamente en contra de los terratenientes en alianza con los colonos de hacienda. En cambio, en las haciendas donde prevalecían relaciones paternalistas, los colonos o ex comunarios podían verse involucrados en las luchas entre terratenientes. Utilizando los lazos paternalistas y la subyacente amenaza del uso de la fuerza, los hacendados aprovechaban de la permanente identificación con el territorio que tenían los colonos recientemente expropiados, incitándolos a defender "su" tierra de las invasiones por parte de los hacendados vecinos. Es igualmente posible que, en algunos casos, los ex comunarios capitalizaran tales disputas para librar sus propias batallas en contra de comunidades vecinas.[70] Desde la década de 1920 a 1940, cientos, tal vez miles, de tales conflictos sobre linderos –entre hacendados contiguos así como entre comunidades y ex comunidades colindantes– se presentaron ante los tribunales locales.[71] Aún queda mucho por aprender acerca de estas alianzas y conflictos entre y contra colonos y comunarios, pero, sin duda, esas disputas contribuyeron a la creciente inestabilidad en la región.

¿Cuáles eran los ideales políticos que impulsaron a los colonos y comunarios del Altiplano a crear sindicatos, expulsar a los hacendados y reconstituir comunidades? El manifiesto que la FAD hizo circular entre las haciendas de La Paz en febrero de 1947 es un buen punto de partida, pues la organización jugó un papel clave durante todo el transcurso de la revuelta.[72] Aunque el documento fue probablemente escrito por sus autoridades, la directiva de la Federación incluía a residentes tanto rurales como urbanos. Cuando salió el manifiesto, la FAD había ya organizado sindicatos de labriegos en muchos de los cantones del Altiplano donde se habría de concentrar la agitación de 1947. El manifiesto no puede desmerecerse como una convocatoria urbana a la sindicalización rural: fue el producto de una alianza rural-urbana ya establecida.

Dirigiéndose a los colonos de hacienda como "compañeros obreros", el programa harto detallado de la FAD subraya la posición degradante que ocupaban los indígenas como "bestia[s] de carga destinada[s] a trabajar bajo la amenaza del látigo de los patrones". Para fundamentar su aserto, los autores subrayaban, de partida, las diferencias existentes entre los obreros del campo y la ciudad. Aunque los obreros urbanos conocían el castigo y las obligaciones sin descanso, escribían ellos, "el indio" (un ser rural en este contexto) no gozaba de feriados, descansos u

69 Albó, *Achacachi;* Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal.*

70 Para ejemplos, ver ALP, PE, 1947, Caja 481, Informe que eleva el Sr. Subteniente Aracena Sequeiros al Sr. Subprefecto; ALP, PE, 1947, Caja 481, Iturralde de Téllez Reyes al Subsecretario de Gobierno, Justicia e Inmigración.

71 Albó, *Achacachi.*

72 El manifiesto está incluido en ALP, PE, 1947, Caja 481, Expediente de Denuncia, Nicasio Cardozo. Las citas en este párrafo y los siguientes tres provienen de este manifiesto.

horas de trabajo establecidas, y ni siquiera podía comer o vestirse apropiadamente, mucho menos, tratar de educarse. Pero, el documento no se limita a simplemente destacar las diferencias, también subraya la experiencia común de discriminación a la que todos los indígenas estaban sujetos en la ciudad, donde "todos tienen derecho a ultrajarnos: la chola, el miste, el gendarme, los ricos y hasta los mismos indios envenenados con la moral capitalista". Denuncia la violencia simbólica con que las autoridades catalogaban todas las protestas indígenas, considerándolas como acciones subversivas de seres "salvaje[s]". Y condena la difundida creencia de que los indígenas eran la escoria de la nación "aristocrática". En contra de esta sensibilidad anti-indígena, los autores declaraban que el "campesino" era "un factor decisivo en la civilización"; si la nación no reconocía el valor económico y moral del campesino, advertía el manifiesto, Bolivia desaparecería.

Después de establecer estas premisas básicas, los autores del manifiesto de la FAD enumeraban varias exigencias concretas, que tenían que ver con los derechos civiles de los bolivianos y de los colonos. En primer lugar, ellos exigían que la "inalienabilidad [del hogar] que prescribe la Constitución Política del Estado [...] sea una realidad para todos los habitantes de Bolivia". Específicamente, insistían en el respeto por los hogares de los "agrarios" (trabajadores rurales). Sin duda, esta demanda estaba motivada por los desalojos ilegales y la destrucción de las casas de los colonos considerados rebeldes por los hacendados. A continuación, el manifiesto demanda la libertad de organizarse y el respecto a las garantías otorgadas a los agrarios por la ley. También exigía la abolición del pongueaje "en toda su amplitud", el fin a las expulsiones de colonos por parte de los hacendados, la creación de escuelas indígenas en todas las fincas a costa de los hacendados y del Estado, y la convocatoria a un congreso nacional de campesinos. Los autores afirmaban que el propósito de la asociación de los hacendados era "mantener la esclavitud de los agrarios y defender sus intereses egoistas". Identificaban a la FAD como una organización creada para "hacerse respetar y hacer que se cumpla las leyes decretadas a nuestro favor, que costó la sangre de nuestros compañeros caídos en los refriegas por la conquista de nuestros derechos conculcados".

Si bien el documento hace reiteradas alusiones a la ley, no menciona los decretos de Villarroel. ¿Estaban los autores aludiendo a los límites de esas leyes cuando demandaban la abolición del pongueaje "en toda su amplitud"? ¿O es que silenciosamente incluían los decretos de 1945 en la referencia amplia a las "leyes decretadas a nuestro favor"? La FAD convergía claramente con los integrantes del Comité Indigenal de 1945 (y con los caciques apoderados que los precedieron), quienes insistían en que las garantías constitucionales se apliquen igualmente a todos los bolivianos. Pero la ausencia de alusiones a los decretos de 1945 no deja de sorprender. Los autores escribían genéricamente de las leyes "decretadas a nuestro favor", recordando a sus lectores que esas protecciones no eran un regalo del gobierno sino el triunfo de una ardua lucha. Al mismo tiempo, el manifiesto

rechaza todo posible vínculo con los partidos políticos. La FAD era una "organización Sindical", no un partido político, escribían los autores, "que nada tiene que ver con los nazifascistas, piristas, falangistas".

No es nada sorprendente que la FAD no mencionara a Villarroel en su documento, teniendo en cuenta la represión que tuvieron que soportar durante su gobierno y el fundamental rechazo a los partidos políticos por parte de esta organización, muy influenciada por los anarquistas. Pero, ese silencio no implica que los decretos del presidente no jugaran ningún papel. Sin duda, estas leyes fueron más importantes en Cochabamba. En particular, los colonos de Ayopaya establecieron un vínculo muy personal con Villarroel e hicieron muchos esfuerzos para hacer cumplir sus leyes. Según algunos de los testigos, los líderes del levantamiento de Ayopaya incluso concebían sus acciones como una suerte de represalias por el linchamiento de Villarroel.[73] En muchos sentidos, los decretos de 1945 habían sido moldeados de acuerdo a las condiciones vigentes en Cochabamba, pues, los decretos asumieron su forma en base a los informes de las comisiones que investigaron las movilizaciones rurales en ese Departamento (ver Capítulos 5 y 7). Por su parte, los documentos sobre la agitación de 1947 en La Paz carecen de referencias específicas a las severas formas de explotación laboral, que caracterizaron los reclamos de los líderes del movimiento en Cochabamba; tampoco incluyen referencias concretas a los múltiples servicios obligatorios o a las cargas impositivas. Con todo, las leyes y las reformas constitucionales promulgadas por los militares socialistas galvanizaron, ciertamente, a los movimientos en ambas regiones. Los insurgentes de La Paz las invocaban en términos generales, sin arriesgar ninguna alusión al villarroelismo o al MNR, al cual el gobierno en ejercicio culpaba de la agitación. Por último, los líderes del Altiplano que podrían haber mencionado al presidente asesinado o a sus decretos habían sido eliminados. Justo después del derrocamiento de Villarroel, en julio de 1946, 280 caciques supuestamente habían sido asesinados en La Paz por "el crimen de haber permanecido leales a Villarroel".[74] Si las movilizaciones de la FAD por sindicatos, escuelas y el fin de la discriminación oligárquica fueron la principal influencia externa en el Altiplano paceño, allí también surgían las históricas leyes de Villarroel. Eran una presencia silenciosa.

Así que, cuando en mayo y junio sucedieron los dos principales ataques, los de Caquiaviri y Pucarani, ya existía en la zona toda una marejada de agitación rural, tanto violenta como pacífica. Al igual que en Cochabamba, los colonos y comunarios en La Paz ponían en tela de juicio el dominio de los hacendados, mientras llamaban a

73 ACSJC, AG#1202, fols. 106v-108, 179v.

74 Agustín Barcelli, *Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia*, 196. Ver, también, SNRA, *Evaluación de la reforma agraria boliviana*, 2:62; Reinaga, *Tierra y libertad*, 34. Se necesita investigar más para precisar y explicar este asombroso crimen.

cumplir con las leyes promulgadas en su favor. Ellos exigían el fin de la servidumbre y la "esclavitud", e insistían en la restitución de la tierra y la comunidad. La crisis de la hacienda y el ataque a la misma fue un acontecimiento nacional.

La represión estatal, los guardias civiles y la crisis de autoridad

La represión desatada en contra de los rebeldes de 1947 se llevó a cabo con virulencia y superó con creces el propio recurso a la violencia utilizado por los rebeldes. Lo cierto es que la fuerza de esta respuesta puede rastrearse hasta Villarroel, pues, sus decretos habían incrementado los poderes coercitivos del Estado. Después de llegar al poder, el presidente Hertzog implementó una de las recomendaciones del propio Congreso Indigenal, o sea, la de crear una nueva fuerza policial rural. La conformó con 300 hombres fuertemente armados, provistos de caballos y vehículos.[75] Hertzog también utilizó el decreto de 1945, que contemplaba castigos para colonos "instigadores y agitadores". Los instigadores de la agitación y los que regateaban sus obligaciones o perjudicaban la producción agrícola serían enviados a "colonias fiscales" organizadas por el Ministerio de Agricultura.[76] Cientos de individuos fueron detenidos por ambos gobiernos en base a ésta y otras estipulaciones legales. Si bien los decretos de Villarroel podían convertirse en un lenguaje de insurgencia, también fueron un instrumento de control.

Aparte de estos cambios legales, heredados de la época de Villarroel, la represión de 1947 tenía sus raíces en una segunda lógica de carácter más local. Como se dijo, los hacendados desconfiaban cada vez más de las autoridades subalternas; a momentos, inclusive, las acusaban de instigar huelgas y levantamientos. Y, debido a que ya no confiaban en las autoridades cantonales para intermediar en las disputas y lograr arreglos, los hacendados apelaban directamente a los prefectos, quienes invariablemente enviaban tropas.[77] En este contexto, aun la protesta no violenta podía justificar el uso del poder por parte de la policía y el ejército. Sin embargo, pese a la presencia de ese recurso, la confianza de los propietarios en las fuerzas del orden no logró restablecerse. Las rebeliones y sus consecuencias no hicieron otra cosa que ampliar la distancia entre los hacendados y las autoridades locales. Los levantamientos se originaron en una crisis de la autoridad política en el campo, al mismo tiempo que la exacerbaron. Pese al recurso de ambos instrumentos, la represión y la reforma, los gobiernos posteriores al período de Villarroel no pudieron crear un nuevo proyecto de dominio en el campo.

75 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 155; Hertzog, *Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1947*, 27.

76 Artículos 9, 10, 11. Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 421-422.

77 Ponce, "Los alzamientos campesinos de 1947", 114.

A principios de 1947, tan pronto como empezó la agitación, los carabineros fueron movilizados. Y eran enviados permanentemente ante cualquier sospecha de revuelta. Inclusive, algunos de los regimientos recibieron la orden de permanecer *in situ* aun después de restituirse la paz, con el fin de "resguardar la propiedad y vida de los pobladores".[78] Guardias privadas y las llamadas Legiones Patrióticas también intervinieron en la campaña por restituir el orden, porque, normalmente, los hacendados y vecinos de pueblo consideraban que las medidas del gobierno eran inadecuadas o insuficientes. La propia presencia de las fuerzas represivas se convirtió en motivo para reanudar las protestas. Los indígenas no sólo se quejaban de los abusos cometidos por las tropas, sino de la exigencia de tener que proveer de alimentos a los soldados.[79]

Otro aspecto crítico de la represión fueron sus raíces, arraigadas en la violencia física y simbólica en contra de los indígenas, que siguió al linchamiento de Villarroel. El derrocamiento de julio de 1946 fue seguido por una serie de represalias anti-indígenas tanto en la ciudad como el campo. Y, de manera prácticamente visceral, el trágico desenlace del gobierno de Villarroel puso en evidencia la fuerte asociación existente entre el presidente, las políticas pro-indígenas y la violencia anti-indígena. Al respecto, la experiencia del escribano aymara Leandro Condori Chura es harto ilustrativa. Aunque no apoyaba a Villarroel, Condori fue catalogado como un agente del presidente y fue perseguido por los soldados después del linchamiento, sólo porque recibía a los indígenas en su casa y hacía documentos para ellos.[80] De igual modo, a Hilarión Grájeda y otros colonos de Ayopaya, que se encontraban en la Plaza Murillo de La Paz en el momento del colgamiento de Villarroel, los insultaron como "indios de Villarroel".[81] Casi simultáneamente al linchamiento, otros líderes indígenas rurales fueron asesinados.[82] En Mizque (Cochabamba), los hacendados atormentaban a los colonos acerca de la muerte de "su padre, su protector" y emprendieron una guerra en contra de sus leyes; según un ex colono, una vez muerto el presidente, sus enemigos fueron a la búsqueda de su decreto y quemaron "papeles en gran cantidad".[83] Y cuando Francisco Chipana Ramos fue arrestado en octubre de 1946, uno de los primeros cargos en su contra fue que había ejercido como presidente del Congreso Indigenal de 1945.[84] La oposición de la Sociedad Rural a las políticas pro-indígenas de Villarroel

78 *El Diario*, 4 de junio 1947.
79 Ponce, "Los alzamientos campesinos de 1947", 122 n. 16, 123 n. 21.
80 Condori y Ticona, *El escribano de los caciques apoderados*, 128-129.
81 Dandler, "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba", 116.
82 Ver Vallejos, *Tata Fermín*, 13, 23; Arias, "La política y sus modelos en la relación con el Estado boliviano", 70-72
83 Vallejos, *Tata Fermín*, 10.
84 Choque, *Historia de una lucha desigual*, 120.

había sido feroz, y algunos hacendados interpretaban las leyes como una especie de traición. La captura de los rebeldes indígenas fue también una venganza en contra de Villarroel.

En Ayopaya, la represión fue particularmente dura y afectó a todas las zonas que se plegaron a la revuelta. Varias unidades militares y policiales (la Región Militar, la Escuela de Clases y la Comandancia de la Brigada de Carabineros) enviaron comisiones separadas al área rural de Cochabamba.[85] En su oficina, el prefecto de Cochabamba se reunió con el comandante militar regional y el comandante de carabineros para sincronizar acciones. Los "agentes civiles" formaron un cuerpo de voluntarios para ayudar a perseguir a los insurgentes. Y el propietario de Yayani reclutó a un grupo de jóvenes voluntarios para encontrar a los indígenas que mataron al teniente coronel Mercado; les proporcionó armas suministradas por los militares. A mediados de febrero, 160 hombres habían sido arrestados por su presunta participación en el levantamiento de Ayopaya.[86]

Las rebeliones y huelgas en el área rural de La Paz tuvieron un desenlace similar. Luego de los asesinatos del hacendado Prieto y de su sobrina, cientos de personas fueron aprehendidas en las haciendas de Carapata y Tacanoca. Como parte de una política para "dispersar" a los agitadores y supuestos agitadores, 130 de los detenidos fueron enviados a Ichilo, en la selva de Santa Cruz (ver Mapa 1). En teoría, había que proveerles de materiales para crear una colonia agrícola.[87] El ambiente inhóspito y el clima sofocante hacían que este destierro fuera un castigo especialmente brutal, particularmente para los detenidos del Altiplano, quienes estaban acostumbradas a un ambiente frío y árido. Las cifras difieren, pero al menos 39 de los confinados en Ichilo perecieron; uno de ellos se suicidó.[88] Otros 270 detenidos –entre ellos decenas de personas, que habían sido aprehendidas en las oficinas de la FOL– fueron remitidos a la "Justicia Ordinaria" para ser procesados. Sólo en Caquiaviri fueron arrestados aproximadamente 198 indígenas. Y la policía realizó una batida de las oficinas de la FOL en La Paz, poniendo a sus dirigentes en custodia. Entre los arrestados se encontraban a Modesto Escobar, dirigente de la FOL, y Marcelino Quispe Yucra, secretario general de la FAD.[89] El gobierno acusó a la FOL no sólo de incitar a la rebelión sino también de tergiversar su posición respecto a los indígenas.[90] El levantamiento en la hacienda Anta (Pacajes) habría

85 *Los Tiempos*, 9 de febrero de 1947, 5; *El País*, 14 de marzo de 1947, 5.
86 *El Diario*, 15 de febrero de 1947.
87 USNA, RG 59, 824.00/6-1147. Para noviembre, el número era 204 (ALP, PE, Caja 482, 1947, Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración, Sección Asuntos Indígenas, Carapata). Sobre el confinamiento en Ichilo, ver también *El Diario*, 17 de junio de 1947.
88 *El Diario*, 4, 13 de enero, y 6 de febrero de 1948.
89 Ibid., 18, 26, 29 de mayo, y 7 de junio de 1947. Ver también ALP, PE, Caja 482, 1947, Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración, Sección Asuntos Indígenas, Carapata.
90 USNA, RG 59, 824.00/6-1147.

resultado en el arresto de 1.000 colonos.[91] Finalmente, los hacendados tomaron el asunto en sus propias manos: los propietarios de Carapata y Tacanoca intentaron expulsar de modo permanente a todo detenido o fugitivo. Inclusive, estaban dispuestos a expulsar a todos aquellos que aún trabajaban en la propiedad pero que eran sospechosos de incitar a la rebelión a los otros colonos.[92]

La represión estuvo también enmarcada en una guerra verbal, con la oposición denunciando el uso excesivo de la fuerza, los hacendados quejándose de su uso deficiente, y las autoridades insistiendo en que estaban restituyendo la paz sin derramar sangre.[93] Los debates llenos de acusaciones hacen difícil confirmar las cifras totales de muertes o evaluar en qué medida la policía y los guardias privados jugaron un papel determinado en la represión, pero está claro que muchos indígenas y campesinos murieron.[94] En Camacho (La Paz) y Tapacarí (Cochabamba), la acción gubernamental tuvo un saldo de al menos una decena de muertos. En un pueblo del Altiplano, una multitud intentó capturar y colgar sin éxito a 60 indígenas que habían sido detenidos por la policía, al tenor de la consigna: "Si hemos colgado a hombres blancos [Villarroel y sus socios], ¡podemos también colgar a los indios!"[95] No sabemos cuán frecuentes fueron semejantes actos de brutalidad racial. Lo que sí sabemos es que los levantamientos no motivaron posteriores políticas del Estado para desterrar la cultura, identidad u organización política de los indígenas, tal como había ocurrido, por ejemplo, después de las rebeliones andinas de la década de 1780. Tampoco hay evidencia de que los pueblos indígenas suprimieran ostensiblemente las expresiones tradicionales de su cultura e identidad porque temieran represalias.

De todos modos, prevaleció un clima de tensión, miedo y abuso en los pueblos y comunidades de Cochabamba y La Paz, afectados por la agitación de 1947. Este clima de miedo fue creado tanto por el gobierno como por las fuerzas privadas. Y, al igual que en 1946, la tensión y abuso tuvieron connotaciones raciales. Los carabineros llevaron a cabo actos punitivos no sólo contra los indígenas que participaron en las rebeliones sino contra los miembros de sus familias e inclusive en contra de individuos que mantenían muy tenues conexiones con los lugares donde se dieron los ataques en contra de las haciendas.[96] Desde el principio, la rebelión de Ayopaya llevó a las autoridades a lanzar un amplia red de sospechas

91 *El Diario*, 8 de enero de 1950.
92 ALP, PE, Caja 482, 1947, Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración, Sección Indígenas, Carapata. Sobre la represión en el Altiplano, ver, también, *El Diario*, 31 de enero de 1947.
93 Hertzog, Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1947, 24-25; El Diario, 4 de junio de 1947, 5.
94 SNRA, Evaluación de la reforma agraria boliviana, 2:72-74.
95 USNA, RG 59, 824.00/6-1147.
96 ALP, PE, 1947, Caja 481, Telegrama al Asesor Jurídico de la Prefectura de La Paz; y de Vallejo et al. al Señor Prefecto del Departamento; *El Diario*, 24 de febrero de 1948.

que resultó en una "oleada de las sindicaciones" y detenciones preventivas hasta en lugares harto distantes del presunto epicentro.[97]

Pese a su intensidad, la represión no pudo restituir la confianza de los hacendados o los vecinos de pueblo. El trabajo en la provincia de Los Andes se detuvo casi completamente, pues los hacendados no pudieron conseguir que los indígenas reanudaran sus labores.[98] Los hacendados empezaron a abandonar sus propiedades porque temían nuevos levantamientos y dudaban que las tropas gubernamentales vinieran en su ayuda.[99] También, los hacendados cuestionaron la lealtad de la policía. En abril de 1947, Ignacio Zapata y María Zapata viuda de Aramayo denunciaron a varios colonos por encabezar un movimiento subversivo entre los indígenas de la Hacienda Anta (Pacajes) y propiedades contiguas. Se trataba precisamente del lugar donde, unas pocas semanas después, se daría uno de los levantamientos más violentos. Según los demandantes, uno de los acusados había recibido "literatura revolucionaria y otros papeles" de un carabinero.[100] Como vimos, a veces los hacendados culpaban también a los corregidores por encabezar revueltas. Sin duda, tal desconfianza estaba vinculada a los cambios en la configuración del poder local, pues estos puestos empezaban a ser ocupados por los nuevos sectores de clase media o por representantes de los partidos anti-oligárquicos. En algunos casos, el puesto del corregidor fue ocupado por indígenas.[101] En pocas palabras, las autoridades locales no eran ya defensores automáticos de los intereses terratenientes. Los vecinos de pueblo también se quejaban acerca de la corrupción, parcialidad o inacción de las autoridades subalternas. Una de esas quejas no sólo identificaba al puesto del corregidor como un medio de enriquecimiento personal, sino que asociaba esa preocupación por la honestidad de las autoridades locales con el temor a los levantamientos indígenas.[102] Otro vecino denunciaba

97 ALP/PE, 1947, Caja 483, Expediente de reclamación sobre suspensión de confinamiento de Lorenzo Pairumani, por Víctor Pairumani; ALP, PE, 1947, Caja 483, Huynoca, Alcalde Ordinario et al. al Señor Corregidor Territorial; y Expediente de reclamación [...] de Pairumani; ALP, PE, 1947, Caja 481, al Señor Jefe de la Policía de Seguridad, de Porce.
98 *El Diario*, 21 de junio de1947. Sobre dichos problemas en Ayopaya, ver Ponce, "Los alzamientos campesinos de 1947", 112.
99 Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 124. Ver, también, ALP, PE, 1947, Caja 482, Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración, Sección Asuntos Indígenas, Contrato de Sesión Temporal.
100 ALP, PE, 1947, Caja 483, Zapata y Zapata viuda de Aramayo al Señor Ministro de Gobierno.
101 Para Cochabamba, ver los casos antes mencionados. Para La Paz, ver ALP, PE, 1947, Caja 481, Carrillo et al. al Señor Ministro de Gobierno; Choque, "Las rebeliones indígenas de la postguerra del Chaco", 37. En 1946, el sindicato campesino de Ucureña cabildeó exitosamente para reemplazar al corregidor por un campesino (Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*, 109-10).
102 ALP, PE, 1947, Caja 483, al Señor Subprefecto de la Provincia Inquisivi. Ver, también, ALP, PE, 1947, Caja 483, Expediente de Amparo, Meave, que implicaba una queja contra el corregidor por omitir llevar a cabo una orden de arresto.

la incapacidad de un corregidor para "dar normas de rectitud y corrección en su comportamiento" y condenaba a la autoridad porque "para cualquier pequeño asunto especialmente con los de la raza indígena, solo hace imperar el látigo o el garrote".[103] En un informe anual de 1945, el propio subprefecto de la provincia de Ayopaya se quejaba de que la mayor parte de los corregidores en los cantones de su provincia eran "ignorantes e incapaces y sobre todo amorales y succionadores de la clase indígena en forma descarada".[104]

La evidencia de los múltiples sitios de agitación sugiere que la policía y las autoridades locales tuvieron roles divergentes en las huelgas y levantamientos de 1947. A veces, apoyaron y defendieron los intereses de los hacendados; otras veces, colaboraron con los indígenas y campesinos que se rebelaban en contra de los hacendados. Los documentos indican también que tanto los indígenas como los no indígenas cuestionaron públicamente los métodos utilizados por las autoridades. En Cochabamba y La Paz, la agitación de 1947 puso en evidencia un creciente vacío político en el campo. Los colonos y comunarios, y, por último, también los hacendados y los vecinos de pueblo, opusieron resistencia y a veces incluso defenestraron a los corregidores. En el Congreso Indigenal de 1945, el gobierno había propuesto reemplazar a los corregidores con intendentes capacitados en la Academia Nacional de Policías. Las rebeliones de 1947 se dieron antes de que tales cambios pudieran ser implementados. Las autoridades estatales no abandonaron el campo, pero su problematizada legitimidad había prácticamente desaparecido.

La agitación rural en vísperas de la revolución

A principios de 1948, el gobierno de Hertzog perdonó a todos los indígenas que, por su supuesta participación en las rebeliones de 1947, habían sido confinados a Ichilo y a otras regiones alejadas del país.[105] También liberó de la cárcel a integrantes de la FOL.[106] Sin embargo, la mayoría de los más connotados líderes –entre ellos Grájeda y Esteban Quispe Yucra– murieron o permanecieron en la cárcel durante los próximos cinco años, años de la actividad revolucionaria ya liderada por el MNR. Como resultado de la represión, la FOL y la FAD fueron completamente eliminadas. Con todo, si bien la represión estatal propinó un duro golpe al liderazgo rural en todas las regiones y dividió a un movimiento singular, basado

103 ALP, PE, 1947, Caja 481, Guillén al Señor Prefecto.
104 Informe del Prefecto, Superintendente de Hacienda y Minas del Departamento, Cnl. Alberto Arauz.
105 *El Diario*, 6 de enero de 1948.
106 Rivera, *Los terratenientes de Cochabamba*, 124.

en vínculos rural-urbanos, no llegó a suprimir completamente la movilización indígena. La agitación rural continuó hasta la revolución de 1952.

Las quejas, conflictos y prácticas políticas de los indígenas y campesinos a fines de la década de 1940 y principios de los 1950, así como sus conexiones –y desconexiones– con el MNR, quedan todavía por estudiarse en profundidad. Después de 1947, la rebelión abierta perdió su ímpetu, pero no cesó completamente; todavía hubo algunos pequeños levantamientos en las haciendas o en contra de ellas.[107] Desde 1948 hasta 1952, la prensa daba cuenta de al menos 44 acciones y presuntas acciones rebeldes por todo el campo, desde huelgas rurales hasta reuniones y distribución de panfletos, pasando por disputas sobre linderos de tierras.[108] En los años que culminarían con la revolución de 1952, los rebeldes rurales continuaban invocando las leyes de Villarroel. En junio de 1949, por ejemplo, las autoridades en Oruro denunciaron a los agitadores que difundían panfletos, en los que se les recordaba a los colonos los decretos del Congreso Indigenal, "exhortándoles a revelarse en el caso de no ser escuchados".[109]

Las reivindicaciones registradas en las protestas de fines de la década de 1940 y principios de 1950 abarcaban un amplio espectro, pero, en gran medida, reflejaban las exigencias y quejas de los rebeldes de 1947. Durante esos años, los conflictos por linderos –entre comunidades y ex comunidades, y entre comunidades y propietarios de haciendas aledañas– fueron frecuentes, sobre todo, en Potosí y La Paz. Algunos conflictos de este tipo enfrentaron a los hacendados entre sí, y estos transformaron sus fuerzas laborales de hacienda en pequeños ejércitos.[110] En Cochabamba y Chuquisaca, los colonos continuaron presentando demandas por cobros ilegales de herbaje.[111] Los hacendados también presentaron demandas a las autoridades. Un hacendado de La Paz denunció a un colono de una propiedad vecina por cosechar en un pedazo de su tierra, y por robar la cosecha.[112] Y los propietarios de una hacienda en Guaqui acusaron a "colonos, criminales antiguos con ideas revolucionarias" de sembrar sus propios cultivos en terrenos de hacienda, de rehusarse a trabajar y de amenazar con matar a los hacendados. Según esos propietarios, los líderes habrían inclusive afirmado que "no hay ley para el patrón y ellos pueden hacer lo que quieran en todo asunto en la finca. {...} [Q]ue tienen amigos políticos que pueden revocar cualquier orden de cualquier oficial público, como quieren ellos"; habían dicho también

107 *El Diario*, 15, 21 de diciembre de 1948.
108 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*; *El Diario*, 1948-1952. Ver, también, Vallejos, *Tata Fermín*.
109 *El Diario*, 17 de junio de 1949. Ver, también, *El Diario*, 29 de diciembre de 1948.
110 Ibid., 23 de septiembre de 1946. Para un ejemplo del conflicto entre dos comunidades vecinas, ver Expediente de Garantías, Tiburcio Benito, ALP, PE, 1948, Caja 486.
111 El Diario, 30 de mayo de 1948; Hertzog, Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1948.
112 Expediente de Amparo, Roberto Saavedra, ALP, PE, 1948, Caja 485.

"que la finca pertenecía a ellos y ellos la tomaría –por fuerza si era necesario".[113] En 1950, la prensa registró algunos pequeños levantamientos violentos, esta vez en oposición al censo agropecuario. Casas fueron quemadas, los encargados de censar expulsados y el propio censo tuvo que ser postergado. En esta coyuntura, también se registraron actos de violencia en contra de los hacendados. En julio de 1951, un grupo de indígenas, armados de palos y cuchillos, asaltaron a un hacendado cochabambino. Los vecinos del lugar sospechaban que los insurgentes eran seguidores de Virgilio Vargas de Anzaldo, también conocido como el "hijo de Dios". Aparentemente, Vargas les habría dicho a los indígenas de la región (Tarata) que el pongueaje y el catastro no existían.[114] Al igual que en 1947, indígenas y no indígenas continuaron denunciando a las autoridades locales por perpetrar abusos en su contra. En algunos casos, se sospechaba que los instigadores de la nueva ola de agitación social eran los líderes de los levantamientos de 1947, que habían sido recientemente liberados.[115]

Si bien hubo incidentes violentos, el período posterior a 1947 fue también testigo de iniciativas políticas no violentas. Por ejemplo, los activistas rurales continuaron haciendo circular títulos de propiedad "falsos"; tal vez, inclusive distribuyeron los certificos que los Alcaldes Mayores Particulares habían utilizado para documentar sus demandas por la tierra. La prensa registró al menos un intento de conformar un sindicato agrario y varias reuniones regionales de "trabajadores agrícolas indígenas". Estos congresos de indígenas o campesinos, que se realizaron en los Departamentos de La Paz (Caranguillas, Pacajes e Incahuasi) y Potosí (Azanaques) durante los cuatro años que precedieron a la revolución de 1952, se identificaban abiertamente con Villarroel y demandaban "el estricto cumplimiento de las leyes y decretos dictados en favor del campesinado por el gobierno del Presidente mártir, teniente coronel Gualberto Villarroel". En general, los estudiosos consideran a estas reuniones como eventos controlados por el MNR, pero, en realidad, los líderes cortaron la relación de las medidas históricas del presidente "martirizado" con el MNR.[116] Por cierto, las autoridades gubernamentales solían acusar al MNR como la fuente de la renovada agitación

113 Pablo Cammack, Hacienda Copajira, Guaqui, ALP, PE, 1948, Caja 487. Para aliviar el conflicto, los propietarios ofrecieron ceder dos hectáreas de tierra a cada colono que deseara dejar la propiedad. Los propietarios eran evangélicos de Estados Unidos, que habían fundado varias escuelas en la zona.

114 *El Diario*, 7 de enero de 1948. Sobre el asalto, y el posible involucramiento de Virgilio Vargas, ver ACSJC, AG #3633, 2IP, Iriarte Paz vs. Aquino, Agitador Indigenal, 1951.

115 *El Diario*, 22 de junio de 1949.

116 Ibid., 9 de septiembre de 1948; 6 de enero de 1952. Ver también *El Diario*, 28 de abril, 26 de septiembre de 1950; 20 de enero, 16 de diciembre de 1951; 6 y 10 de enero, 11, 19, 21 de febrero de 1952; 9 de septiembre, 12 y 31 de octubre, 1, 5, y 7 de diciembre de 1948. Aparentemente, la FSTMB respaldó el Congreso de Incahuasi (*El Diario*, 18 de octubre de 1949).

en el campo.[117] Sin embargo, aunque el contacto entre el MNR y determinados dirigentes campesinos se incrementó durante estos años, el partido no llegó a liderar o controlar los movimientos sociales rurales.

Pese a que el campo continuó siendo un sitio de movilización política hasta 1952, las tácticas, demandas, liderazgo, comunidades locales y el alcance de la agitación cambiaron de maneras que, dicho sea de paso, aún no han sido del todo investigadas. Sin duda, esos cambios fueron de una enorme significación para la evolución del conflicto revolucionario. Pero, sí está claro que no hubo una ruptura absoluta que dividiera 1947 –el punto máximo de la movilización rural indígena– del posterior período de conspiración encabezado por el MNR.

Conclusión

El ciclo de agitación de 1947 representó una arremetida a gran escala contra el poder terrateniente, con agresiones aún más directas en contra de los hacendados, sus propiedades y sus agentes que las que caracterizaron la agitación rural en la época de Villarroel. Esta escala y alcance del conflicto no se repetiría sino hasta después de que triunfe la revolución de 1952. Pero, 1947 no sólo fue un año de rebelión abierta. Una característica importante fue la utilización del mismo tipo de huelgas de brazos caídos que los colonos habían realizado a fines de la década de 1930 y principios de la década de 1940. Otro elemento central fueron las ocupaciones *de facto* de la tierra. El año 1947 también implicó batallas verbales, peticiones y acción jurídica en contra de los hacendados, las autoridades locales y los recaudadores de impuestos, a quienes diversos actores sociales acusaban de un amplio abanico de abusos materiales y físicos. Por ejemplo, el Archivo de la Prefectura de Cochabamba contiene un sin fin de demandas de los productores de chicha, quienes denunciaban los excesivos impuestos sobre la chicha y el *muko*. Los permanentes –y aun ocasionales– productores de chicha asaltaban a los licitadores que recaudaban estos lucrativos gravámenes. A su vez, los colonos presentaban quejas en contra de los hacendados, administradores y policías, a los que acusaban de incumplimiento de los contratos laborales, violaciones e innumerables formas de abuso.[118] Por último, 1947 fue, una vez más, un tiempo para la organización de sindicatos y escuelas. Al ubicar la variedad de acción política rural que caracterizó a este año de rebeliones, sobresale el papel del incipiente

117 Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 169-202; *El Diario*, 29 de septiembre, 4 de octubre de 1949; 29 de enero de 1950. Ver también Albó, *Achacachi*, 18, 24-29; *El Diario*, 30 de mayo, 20 de octubre de 1948; Hertzog, *Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1948*, 24-25, 82-85.

118 Ver, por ejemplo, Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 207-209; Ponce, "Los alzamientos campesinos de 1947", 113, 122.

plan de construcción estatal de Villarroel y la importancia de "las leyes y decretos dictados en favor del campesinado".[119] También altera nuestra perspectiva de los años que luego condujeron a la revolución de 1952, pues, cuando uno entiende 1947 en estos múltiples aspectos, el contraste entre el antes y el después no es tan extremo. Pese a su intensidad, la represión se entiende mejor como una fuerza que alteraba los movimientos rurales sin llegar a suprimir completamente la acción política en el campo. La rebelión abierta disminuyó, pero no por ello el campo se había tranquilizado.

En las protestas de 1947, un tema recurrente fue la asociación, directa o indirecta, entre los decretos del Congreso Indigenal, el gobierno y la supuesta promesa de repartir la tierra; a veces, los rebeldes combinaban esa promesa con alusiones a la "comunidad". Particularmente en Cochabamba, los levantamientos suponen feroces disputas sobre el sentido y alcance de los decretos de Villarroel. Utilizando medios tanto pacíficos como violentos, los líderes rurales insistían en el acatamiento de las leyes existentes, o sea, insistían en la adhesión a su propia interpretación de las mismas. En La Paz, la imagen de Villarroel era ya sólo una sombra, pero, de modo similar, los rebeldes de esta región combinaban las luchas en contra de la servidumbre con la promesa de tierra. Aquí también ellos demandaban "el respeto a las leyes promulgadas en nuestro favor, y el acatamiento de las mismas". Asimismo, insistían en la abolición del pongueaje "en toda su amplitud". La mayoría de los estudios al respecto concluye que los decretos del Congreso Indigenal nunca fueron realmente implementados. Sin embargo, las protestas de 1947 muestran que la implementación de las leyes fue un asunto fundamentalmente local, algo que el gobierno de Villarroel y los regímenes subsiguientes no pudieron manejar adecuada ni completamente. Al mismo tiempo, sería equivocado decir que las leyes –y su implementación– fueron únicamente un asunto local, pues las comunidades que moldearon las palabras del presidente en contra de la servidumbre a sus propias condiciones y visiones podían decir y, de hecho, dijeron: fue el gobierno quien las promulgó.

El asunto no es solamente que la movilización indígena rural duró hasta 1952, sino, es más importante destacar que esos incesantes movimientos por la tierra, educación, autonomía y justicia se entrelazaron con un "gobierno" o con "autoridades revolucionarias" que parecían validar sus demandas. Por lo menos, los líderes locales a veces lograban que las cosas se vean y entiendan de ese modo. En ciertos casos, los líderes indígenas radicalizaron las modestas proposiciones de Villarroel y, a su vez, las declaraciones del régimen populista otorgaron una

119 Sobre la diversidad de proyectos y visiones políticos en la Bolivia del siglo XVIII, ver Thomson, "Bajo el dominio del indio", *We Alone Will Rule*. Sobre la "diversidad de la conciencia campesina y los horizontes políticos", ver también Stern, "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness", 9, 13-15.

imprevista fuerza a las acciones de los líderes locales. En determinados lugares del país, los colonos y comunarios sostuvieron que las leyes de Villarroel –"sus" leyes– no sólo prometían el fin del pongueaje sino que auguraban la tierra, la comunidad y la libertad. Los rebeldes en Cochabamba y La Paz vincularon esos decretos con la lucha por el poder local: una y otra vez, no cesaron de cuestionar la autoridad de los corregidores. En un caso, de hecho, los insurgentes sacaron de su puesto al corregidor en ejercicio y posesionaron a su propio designado.

Como vimos, esta toma del poder local podía coexistir con el recurso a las leyes republicanas y garantías constitucionales. Particularmente en La Paz, los rebeldes de 1947 apelaban a veces a la Constitución e insistían en que los derechos civiles consagrados en ella pertenecían a todos los habitantes del país, incluyendo a los "agrarios". La libertad de los campesinos para organizarse, un derecho que el gobierno de Hertzog había conculcado, aparecía en un lugar central en el manifiesto de la FAD de 1947. Ciertamente, la demanda por iguales derechos para todos los habitantes estuvo motivada no solamente por la violencia vigente en el campo sino también por la discriminación que los indígenas sufrían en las ciudades. Había una razón más para el énfasis de la organización por la igualdad: la represión que sufrían sus integrantes. Aunque el levantamiento de Ayopaya no estuvo directamente vinculado con las protestas del Altiplano, ésta dio forma al tipo de reacción por parte del gobierno ante las revueltas paceñas, desencadenando una "oleada de las sindicaciones" hasta contra indígenas distantes de las zonas de agitación.

Ayopaya generó repercusiones por toda la nación porque fue allí, precisamente, donde los rebeldes tomaron el poder local, al mismo tiempo que invocaban las leyes promulgadas por el depuesto gobierno de Villarroel y el MNR, leyes que los subsiguientes gobiernos preservaron y que, ciertamente, consideraban claves para el mantenimiento del orden en el área rural. En la carta de febrero de 1947 al "Vicepresidente" Juan Lechín, Grájeda y el "compañero minero" asociaban los decretos de 1945 –que prohibían los servicios obligatorios– con un "decreto público" para una "revolución contra la explotación y contra la miseria y por el motivo que cometian abusos", es decir, con una revolución "sobre nuestros derechos".[120]

Sin duda, un decreto para promover una revolución parece algo contradictorio. Pero, en ello, el enigma más importante es lo engañosamente simple de la frase "nuestros derechos". ¿Qué es lo que Grájeda quería decir cuando utilizó estas palabras? Las luchas del alcalde de hacienda en contra del maltrato, de la explotación y la servidumbre se remontaban, por lo menos, hasta principios de la década de 1940, cuando él trabajaba para fundar una escuela en Yayani y apelaba a la Oficina de Defensa Gratuita de La Paz por "garantías". La asunción

120 ACSJC, AG #1202, 2PP, fol. 101v.

de Villarroel al poder, el Congreso Indigenal de 1945 y los propios contactos de Grájeda con abogados, dirigentes obreros urbanos y otros activistas indígenas rurales radicalizaron los objetivos de los ayopayeños. Mientras que, inicialmente, Grájeda y otros colonos en varias otras haciendas buscaban poner en marcha acuerdos específicos con los hacendados, en 1947 ellos decidieron expulsar del todo a los propietarios. Ya no estaban simplemente presentando quejas en contra de los abusos sino disputando abiertamente el poder de los terratenientes.

En este contexto, la tierra, la comunidad y la autonomía ocupaban un lugar central. Algunos testigos parecían sugerir que la tierra sería distribuida entre los colonos, tal vez en la forma de parcelas particulares.[121] Muchos otros hablaban de volverse comunarios o charlaban sobre la restitución de la tierra a la comunidad.[122] El mismo Grájeda hizo varias alusiones al respecto; según un testigo, él habría dicho que estaba "haciendo todo lo posible para conseguir que todos los colonos vuelvan comunarios".[123] En la carta a Lechín, Grájeda inclusive se refirió a sí mismo como el "compañero", no de la hacienda sino, del "ayllu Yayani"[124] Junto con la recuperación de la tierra, los rebeldes también luchaban por el poder político local. En Ayopaya y otros centros de agitación, explícita o implícitamente, los insurgentes desconocieron a los funcionarios del Estado, a quienes consideraron ilegítimos, y los reemplazaron con autoridades indígenas. De similar importancia, hablaban acerca de un cuerpo de leyes que les pertenecía por derecho. Según algunos de los testigos, Grájeda contrastó "nuestros" derechos con los derechos que perderían los poderosos. Un testigo informó que él les dijo a los colonos: "las leyes son para nosotros y no para la rosca".[125] Otro declaró que el minero les dijo que las leyes fueron "dictadas para nosotros y no para los patrones".[126]

Para comprender plenamente la frase "nuestros derechos", conviene revisar los acontecimientos de marzo de 1946, cuando 2.000 colonos invadieron la plaza del Cantón Calchani (Ayopaya): "Situados frente a la oficina del corregimiento, a viva voz pidieron la presencia del suscrito corregidor, imponiendo que les sean leídos los nuevos decretos que traían sus cabecillas de la ciudad de La Paz". Presionado por la multitud, el corregidor recitó los cuatro decretos de Villarroel en voz alta y en quechua. Cuando terminó, los colonos reclamaron que las palabras que él había pronunciado no eran las mismas que ellos ya habían escuchado de sus cabecillas. Aparentemente, creían que la mayor parte de los servicios de hacienda habían sido abolidos y que el número de días de trabajo había sido fuertemente reducido. Los colonos demandaron un arreglo de acuerdo a su propia

121 Ibid., fols. 16, 73, 81v, 189v.
122 Ibid., fols. 81v, 83v-84, 85v-86, 87v-88, 102v, 103v, 104v-105, 108v.
123 Ibid., 110.
124 Ibid., fol. 102.
125 Ibid., fols. 84-84v.
126 Ibid., fols. 85-85v.

interpretación de la ley. Los hacendados que observaban la confrontación exigieron que los colonos allí reunidos resuelvan el problema directamente con ellos, caso por caso, hacienda por hacienda. Pero, los colonos se negaron a desbandarse, exponiendo que "no podían separarse y que hacían causa común". Cuando, al día siguiente, los colonos se volvieron a reunir, el corregidor les ordenó a pasar por su oficina, propiedad por propiedad, de manera que se pudiera negociar, individualmente, con cada uno de los respectivos hacendados individualmente. Pero, una vez más, los colonos rechazaron tal iniciativa. También informaron a las autoridades que ya no trabajarían para la hacienda ni realizarían ningún tipo de servicios. Finalmente, para cada una de las haciendas, los colonos nombraron a sus propios corregidores y alcaldes y designaron al dirigente campesino Antonio Mamani (Álvarez) como corregidor de toda la zona.[127] Con estos tres actos, los colonos dieron forma concreta a sus propias interpretaciones de la ley. Desde su perspectiva, los decretos que sus cabecillas les habían entregado no eran sólo reglas para normar las obligaciones laborales, sino leyes ya vigentes en el espacio y el poder públicos. La cuestión que surgió de esta su confrontación con los hacendados y el corregidor fue: ¿Quién determinaría el sentido de la ley? Y desde la perspectiva de los colonos, no eran el corregidor o los hacendados quienes podían darle su sentido a la ley, sino sus propios líderes. En última instancia, eran los propios colonos quienes lo decidían.

Desde hacía tiempo, los activistas indígenas habían apelado a las leyes republicanas y las garantías constitucionales; pero, en 1947, cuando Grájeda dijo que él y los ayopayeños estaban emprendiendo una revolución por "nuestros" derechos, ya no se estaba refiriendo exclusivamente a las leyes republicanas, ni siquiera a los decretos de Villarroel. Sin duda, las medidas de 1945 ampliaron los derechos de los colonos, pero lo hicieron sin disminuir significativamente el poder de los hacendados. Al combinar la demanda por satisfacer "nuestros" derechos con los ataques directos a los hacendados, Grájeda puso de cabeza la jerarquía legal existente. Y en su carta a Lechín, eso es precisamente lo que hizo de la ley existente una ley revolucionaria. Lejos de ser una "mala interpretación", tal como acusaban las autoridades gubernamentales y la sociedad de los hacendados, las controvertidas interpretaciones de la ley que hacían los rebeldes revelaron el verdadero sentido de los decretos de Villarroel.[128] En la práctica, estas medidas podían ser leyes revolucionarias.

Después de las rebeliones y la represión de 1947, Hilarión Grájeda de Ayopaya y Esteban Quispe Yucra de Pucarani desaparecieron de las noticias en las páginas de los periódicos. De rato en rato, aparecían algunas líneas sobre el curso de los

127 Ibid., fols. 191v–192v.
128 Mi análisis de la "verdadera significación" de la ley y su "contenido práctico" se inspira en Serulnikov, *Subverting Colonial Authority*, 147.

procesos judiciales a los rebeldes, pero, las exigencias y acciones rurales ya no ocuparon más los titulares de las primeras páginas. Sin embargo, sería equivocado entender la supresión de los levantamientos como una derrota definitiva de las re-lecturas radicales que hicieron los insurgentes tanto de los decretos de Villarroel como de otras leyes "decretadas en nuestro favor". Las pugnas y conflictos rurales que se dieron durante los meses posteriores al triunfo revolucionario de 1952 demostraron que las visiones de los rebeldes de 1947 –y las visiones de los caciques apoderados que los precedieron– seguían siendo influencias vivas. Como lo revelaría la agitación rural posterior a 1952, ni la represión estatal ni el creciente poder del MNR eliminaron completamente la convicción de que "todas las tierras se conviertan en comunidades", como tampoco eliminaron la idea de un gobierno "del indio por el indio". Aunque Villarroel nunca había prometido tales cosas, estas imperecederas convicciones fueron, en parte, el legado de su breve gobierno –y de su brutal y espectacular desenlace.

CONCLUSIÓN Y EPÍLOGO

Repensando las raíces rurales de la Revolución de 1952

La revolución de abril de 1952 unificó a grupos y visiones rivales a la sombra de un orden político que se desintegraba aceleradamente. La insurrección misma fue un suceso breve y relativamente incruento; pero su intensidad popular sorprendió a propios y extraños, inclusive a los líderes de la revolución.[1] Fueron tres días de lucha en todas las principales ciudades del país, lucha entablada por mineros, fabriles, militantes partidarios, gente de las ciudades, policías e integrantes desafectos del ejército, que finalizó con el colapso de las Fuerzas Armadas.[2] Mujeres de la elite y la plebe se unieron a los comandos revolucionarios responsables del triunfo de la insurrección. En el transcurso de la lucha, los civiles se apropiaron de las armas que habían sido abandonadas por los policías o los soldados. Más tarde, las milicias populares se establecieron en las fábricas, minas, comunidades rurales y pueblos de provincia; estos ejércitos del pueblo terminaron desplazando a la policía y al ejército, asumiendo sus responsabilidades internas (ver Imagen 23).[3]

1 Klein, *Bolivia*, 231. En Oruro, murieron 90 y 400 en La Paz; en el resto del país, la revolución triunfó sin derramamientos de sangre (Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 39; Zavaleta, "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia", 98-99).

2 James Kohl, "Peasant and Revolution in Bolivia"; Klein, *Bolivia*, 231.

3 Klein, *Bolivia*, 231-32; Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 49, 99; James Malloy, "Revolutionary Politics", 122. Al principio, parecía que las milicias iban a reemplazar completamente a las tradicionales fuerzas de seguridad del Estado, pero, poco a poco, Paz Estenssoro emprendió la reconstrucción de las Fuerzas Armadas, con la ayuda de Estados Unidos (Whitehead, "The Bolivian National Revolution", 30). Los cálculos aproximados varían enormemente unas de otras, pero, una fuente sugiere que, después de 1952, los campesinos en posesión de armas llegaron hasta los 110.000 (citado en Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 99). Para una aproximación más modesta, ver Knight, "The Domestic Dynamics of the Mexican and Bolivian Revolutions", 86 n. 88.

A medida que el poder se desplazaba en el campo y las ciudades, los campesinos se movilizaban por los derechos laborales y la tierra. Bajo este tumultuoso trasfondo, las tendencias de izquierda y conservadoras del MNR luchaban por el control del Estado.

Al igual que otras revoluciones del siglo XX en América Latina, la Revolución de 1952 en Bolivia fue sorprendente por las esperanzas, intereses y demandas rivales que la victoria despertó entre los diversos actores. En el momento del triunfo, la revolución fue un acontecimiento extraordinariamente plural, en el que los individuos y las comunidades reconocieron y experimentaron las posibilidades de un cambio genuino.[4] Generalmente, los estudiosos identifican a los mineros como la fuerza que radicalizó lo que parecía haber empezado como una revuelta relativamente leve. Con Juan Lechín a la cabeza, los mineros en Oruro y Potosí se pusieron en la vanguardia de la lucha, exigiendo la nacionalización de la minería del estaño, el control obrero y otros más amplios y radicales cambios sociales. El régimen revolucionario resultante demostró ser incapaz de poder controlar a los militantes obreros, quienes tenían una tradición organizativa independiente del Estado y la capacidad de paralizar a la más importante industria del país.[5] A ningún otro grupo social en Bolivia le fueron concedidas sus demandas en el grado en el que la revolución de 1952 reconoció las que planteaban los obreros.[6] En tales condiciones, es correcto que los historiadores enfaticen el lugar central de los mineros en los orígenes de la revolución. Al hacerlo, tienden a desvalorizar en demasía las amplias raíces rurales de la revolución.

La bibliografía sobre la revolución se caracteriza por una desproporción sorprendente. La versión comúnmente aceptada de la insurrección es la de tres días de combate armado librado por mineros, fabriles y gente de las ciudades en contra de las Fuerzas Armadas, mientras que el campo, aparentemente ajeno al conflicto, no juega prácticamente ningún papel. El período revolucionario inicial evoca, en cambio, una imagen inversa: la de un mundo rural ya desquiciado. En efecto, tan pronto triunfó la revolución, los campesinos e indígenas empezaron a presentar peticiones, en las que demandaban sus tierras, la reducción de impuestos, un código laboral y escuelas. Muy pronto, los distritos rurales se convirtieron en sitios de huelgas y, para fines de 1952, el campo se vio envuelto en una ola de violencia. La agitación comenzó de manera dramática con la toma de varias haciendas, y se volvió más pronunciada en los valles centrales de Cochabamba y el área circunlacustre del Titicaca, en La Paz. Estas eran las dos regiones que

4 Luis Tapia, "Ciclos políticos del siglo XX boliviano", 284. Para una discusión reciente de la diversidad de proyectos y visiones depositados en la revolución de 1952, ver Magdalena Cajías de la Vega, "Introducción".

5 Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 85.

6 Susan Eckstein, *The Impact of Revolution*, 32-33.

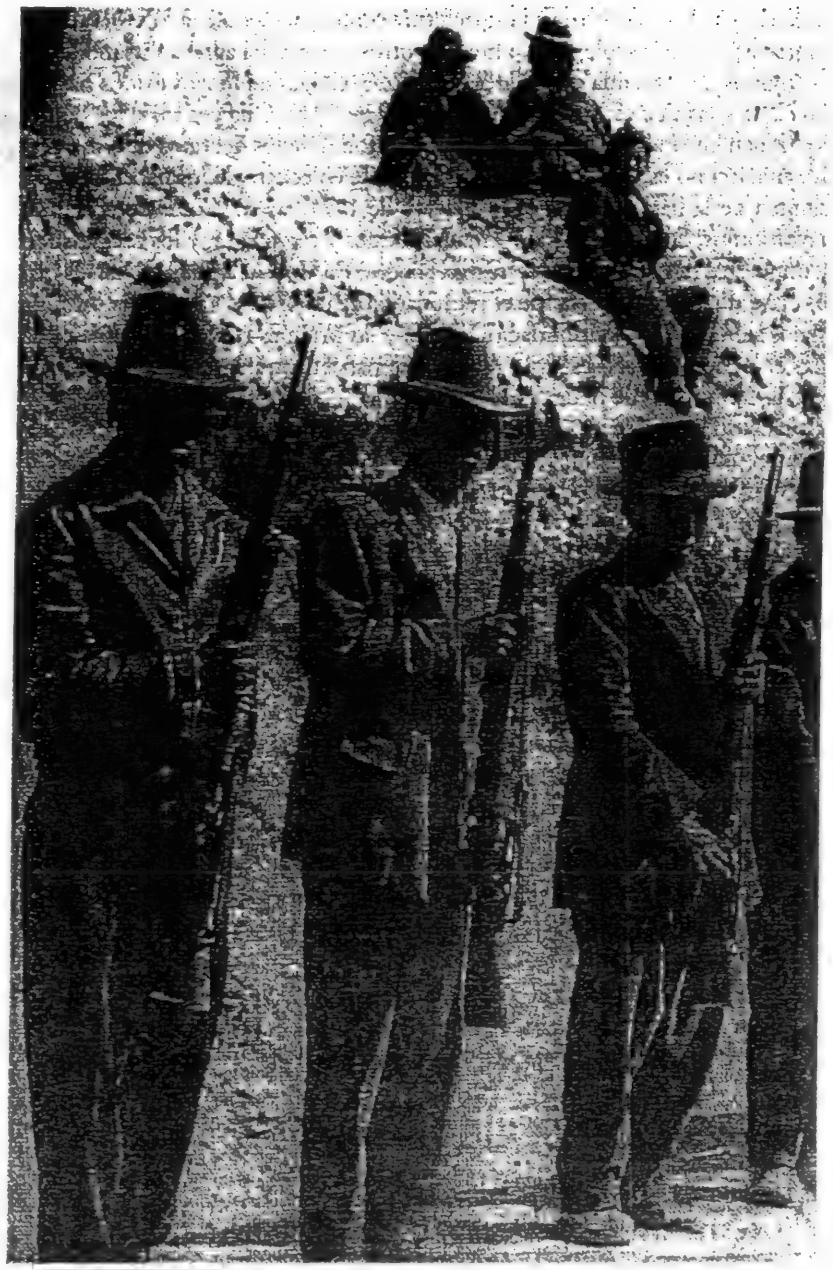


Imagen 23: Milicia campesina, 1952. *Cortesía del Archivo de La Paz.*

juntas constituían el centro de la agricultura comercial en Bolivia.[7] Pero, también, se informó sobre la violencia en muchos otros lugares del agro boliviano, donde los colonos de hacienda empezaron a realizar huelgas de brazos caídos bastante parecidos a las que se hicieron en la década de 1940. Una vez más, los colonos rivalizaban en la amplitud de sus interpretaciones de los decretos de Villarroel.[8] La agitación no estaba dirigida exclusivamente en contra de los hacendados y el régimen de la hacienda. En la primavera de 1953, las confrontaciones con los mayordomos, la policía, las autoridades locales y regionales, y los recaudadores de impuestos llegaron a niveles insospechados. En Cochabamba, uno de los blancos clave de la ira colectiva fue el recaudador de impuestos a la chicha. Ahí, y en grados semejantes, la intimidación verbal y las brutales represalias físicas, entre ellas el secuestro y el asesinato, jugaron un papel central a medida que, una tras otra, las relaciones de poder eran derribadas.[9]

Debido a la feroz violencia que asoló el campo entre 1952 y 1953, esta fase de la revolución fue comparada al "Gran Terror" de la Revolución Francesa.[10] Los conflictos enfrentaron a campesinos con hacendados, hacendados con campesinos, campesinos con vecinos de pueblo, y campesinos con campesinos. Implicaban ataques directos a la propiedad pero también agresiones más sutiles en contra de las jerarquías étnicas y el orden simbólico, acciones que, a veces, incluían manifestaciones muy específicas de poder y agresión determinadas por las relaciones desiguales de género.[11] En un esfuerzo por controlar la espiral de la violencia, el 12 de abril de 1952 el MNR creó el Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios (MACA), que fue el encargado de la implementación de los decretos de Villarroel. De todas maneras, la agitación en el campo continuó con la misma intensidad y, antes de que transcurriera un año, en enero de 1953, la movilización campesina obligó al gobierno revolucionario a finalmente crear una comisión para implementar la reforma agraria. Luego, el MNR empezó a legalizar la toma de tierras por parte de los colonos y, el 2 de agosto de 1953, proclamó la Reforma Agraria, en el pueblo cochabambino de Ucureña. La promulgación del decreto provocó una nueva ola de apropiación de tierras en otras partes del país.

7 Kohl, "Peasant and Revolution in Bolivia", 252. La mayor parte de los trabajos enfatizan las tomas de tierras en Cochabamba. Apenas cinco meses después del triunfo de la revolución, en La Paz, algunos hacendados ya estaban siendo echados de sus propiedades (Dwight Heath, "Bolivia's Law of Agrarian Reform", 47).

8 Antezana and Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*. Sobre el alcance de la agitación, que también abarcaba a Oruro, el Norte de Potosí y partes de Sucre, ver también Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 65-74.

9 Kohl, "Peasant and Revolution in Bolivia", 252, 254.

10 Klein, *Bolivia*, 234.

11 Kohl, "The Role of the Peasant in the Bolivian Revolutionary Cycle"; Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 213-215; Albó. "Andean People in the Twentieth Century"; Whitehead, "The Bolivian National Revolution", 45.

Y, mientras los hacendados huían del campo, no cesaba la ocupación de otras haciendas.[12]

No sólo la violencia se apoderó del campo después de abril de 1952. Hubo asimismo un pacífico diluvio de demandas. Estas solían estar acompañadas por antiguos títulos de propiedad de la tierra, que las redes de caciques habían desenterrado en la década de 1920 y cuya vigencia no cesaban de defender y reclamar. Los campesinos de la comunidad de Chrungalla revivieron una demanda que habían estado presentando ante las autoridades de gobierno durante los pasados 72 años. Y el ayllu Hilata (cerca de Curahuara, La Paz) presionó para la restitución de tierras usurpadas, utilizando documentos que se remitían a la época colonial.[13] Para las comunidades indígenas del Altiplano, la Reforma Agraria representaba la revisita largamente esperada, por la que los caciques apoderados habían luchado durante las décadas de 1910 y 1920.[14] En los valles cochabambinos, tuvo mayor resonancia el énfasis que el MNR puso en la autonomía de los pequeños propietarios.

Como sugieren estas fases de movilización, en sus aspectos fundamentales, la agitación rural después de 1952 reflejó la movilización pre-revolucionaria y, al mismo tiempo, se basó en ella. Pero, los estudiosos rara vez enfatizan los vínculos entre las dos fases. Por cierto, los trabajos sobre la revolución nunca omiten mencionar la agitación rural posterior a 1952. Muchos estudios recientes han enfatizado también las olas de movilización indígena que caracterizaron las cinco décadas que precedieron a la revolución. Algunos estudios señalan específicamente al Congreso Indigenal de 1945 y los levantamientos de 1947 como momentos claves de la época pre-revolucionaria. Sin embargo, generalmente separan a estos, y a otros incidentes de protesta rural, de los orígenes y el curso de la revolución de 1952. Si bien la movilización rural se mantuvo hasta 1952, estos trabajos sugieren que ésta era sólo latente, menor o, finalmente, ineficaz. El lugar prominente del campesinado de Ucureña en los orígenes de la revolución resuena como una notable excepción.[15]

La historia de la movilización rural trazada en los capítulos anteriores plantea nuevas preguntas acerca de los orígenes y la significación del radicalismo inicial de la revolución. A continuación, revisaré más detenidamente por qué y cómo los indígenas y campesinos fueron excluidos de –y a veces incluidos en– determinadas

12 Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 798-799.

13 Kohl, "Peasant and Revolution in Bolivia", 251; *El Diario*, 13 de mayo, 10 de diciembre de 1952. Estas demandas no han sido estudiadas sistemáticamente y no sabemos cuán extendidas realmente fueron. Chrungalla se encuentra probablemente en el Departamento de La Paz. Allí el conflicto, como se informa en *El Diario*, tenía que ver con el reclamo de los comunarios en contra de un apoderado indígena, pero el artículo también sugiere que los demandantes estaban reactivando una antigua demanda en contra de los hacendados.

14 Rivera, "'Pedimos la revisión de límites,'" 642.

15 Sobre el papel significativo de Ucureña, ver Dandler, *El sindicalismo campesino en Bolivia*.

narrativas sobre 1952.[16] Una revisión más detallada de las distintas trayectorias locales y regionales de la acción política rural en los años que desembocaron en la revolución nos lleva más allá de las visiones MNR-céntricas del proyecto revolucionario y de sus orígenes. También, echa nuevas luces sobre los significados de 1952.

El área rural en la historiografía de la revolución

Siguiendo las pautas del MNR, los primeros trabajos sobre el 1952 minimizaban el papel de los campesinos en los orígenes de la revolución. La *Revolución Nacional Boliviana* de Robert Alexander, publicada en 1958, cuando el MNR aún se encontraba en el poder, tipifica este enfoque inicial. Pese a que dedicó su libro a Frank Tannenbaum, Alexander no vinculó de ningún modo la revolución boliviana con la apreciación que hizo Tannenbaum de la revolución mexicana como una guerra campesina radical que podría repetirse en Bolivia. Más bien, cuando menciona los orígenes de la revolución, Alexander comparte el muy difundido criterio de que los trabajadores mineros fueron "la columna vertebral" de la insurrección.[17] De manera análoga, los trabajos producidos unos diez años después del libro de Alexander, principalmente por los cientistas políticos u observadores participantes vinculados a Naciones Unidas, también destacaron la fuerza radical de los trabajadores mineros.[18] Estos tempranos estudios no sólo minimizaban el alcance de los movimientos rurales pre-revolucionarios sino que, también, dependían de una definición limitada de la participación política, entendida como participación legítima vía partidos. Implícitamente, los autores suponían que la acción política rural sólo podía tener influencia en los acontecimientos nacionales si estaba directamente vinculada al MNR.

Los actores rurales no estuvieron completamente excluidos de los primeros trabajos sobre 1952, pero, salvo en unas cuantas notables excepciones, fueron generalmente considerados como participantes relevantes sólo después del triunfo de la revolución.[19] A fines de la década de 1960 y principios de la de 1970, un conjunto de estudios sobre la reforma agraria, auspiciado por el Centro de Tenencia de la Tierra de la Universidad de Wisconsin, destacó el papel de la participación y presión campesinas.[20] Con lujo de detalle, estos estudios regionales

16 El enfoque está inspirado en Roseberry, "Beyond the Agrarian Question in Latin America", 320.
17 Robert Alexander, *The Bolivian National Revolution*, xviii-xiv, 278-279.
18 Goodrich, "Bolivia in Time of Revolution", 5. Ver también Cole Blasier, "Studies of Social Revolution", 32, 50; Malloy, "Revolutionary Politics", 117; Malloy, *Bolivia*, 188.
19 Las principales excepciones son los trabajos de Dandler y Antezana y Romero.
20 Ver, por ejemplo, Dwight Heath, Charles Erasmus, y Hans Buechler, *Land Reform and Social Revolution in Bolivia*.

y subregionales proporcionaron una abundante cantidad de perspectivas locales, que iluminaron significativamente el papel de la práctica política *in situ* durante el proceso de la Reforma. Aunque advirtieron que la red de sindicatos rurales –establecida en relación con la reforma agraria– fue el resultado de los complejos vínculos existentes entre la política partidaria y la movilización de las bases, casi siempre, estos trabajos llegan a la conclusión de que la Reforma misma ocurrió ya sea porque así lo quiso el MNR o porque los campesinos de Ucureña fueron los únicos en obligarlo a introducir el tema en la agenda del partido.[21]

Si bien la movilización post revolucionaria ha sido el enfoque privilegiado en este tipo de investigaciones, ciertos trabajos sí se refieren, sea en general, a los variados modos de movilización rural que caracterizaron los años previos a 1952. Pero, consideran a estos movimientos previos como algo separado del problema sobre los orígenes revolucionarios. En un artículo de 1972, sobre los campesinos y la revolución, Andrew Pearse apuntó a una historia profunda de la acción política campesina, que se remontaba en el pasado hasta la rebelión indígena de 1899, una historia que otros estudiosos rara vez analizan en relación con la revolución de 1952 y su consecuente Reforma Agraria. Sin embargo, al definir a los campesinos involucrados en los acontecimientos previos como colonos y ex colonos, Pearse no prestó particular atención a las comunidades, a las luchas por la propiedad de las tierras y a los proyectos indígenas de poder local y regional. Cuando abordó de manera directa la cuestión de los orígenes revolucionarios, Pearse, al igual que otros antes que él, privilegió a Ucureña.[22] Entre los estudios de habla inglesa, el trabajo de James Kohl fue el primero que, con mayor detalle, reconoció la participación política de los colonos y comunarios en los años pre-revolucionarios y, además, su papel en los orígenes de la revolución.[23] Pese a que llamaba la atención a la movilización pre- y post-revolucionaria en las haciendas y comunidades, en gran medida Kohl consideró el problema de los orígenes revolucionarios desde la perspectiva del MNR. Dejó para los futuros investigadores las interrogantes sobre las conexiones entre los movimientos pre- y post-1952, y sobre la importancia de las motivaciones y visiones políticas de las comunidades rurales.[24]

Con el surgimiento del katarismo y la reanudación de las olas de movilización indígena en las décadas de 1970, 1980 y 1990, los intelectuales aymaras desenterraron una profunda historia de movilización indígena, que se remontaba

21 Heath, "Conclusions and Implications for Action", 371-372; Andrew Pearse, "Peasants and Revolution, Part II", 403, 405; Heath, "Bolivia's Law of Agrarian Reform", 42-43; Malloy, "Revolutionary Politics", 126; Alexander, *The Bolivian National Revolution*, 60. Ver también la crítica que hace Kohl a esta conclusión, en "Peasant and Revolution in Bolivia", 243-244, 258-259.
22 Pearse, "Peasants and Revolution, Part II", 402.
23 Kohl, "Peasant and Revolution in Bolivia".
24 Ibid. Ver también Kohl, "The Role of the Peasant in the Bolivian Revolutionary Cycle".

a las décadas de 1860 y 1870.[25] Los trabajos pioneros, auspiciados por el Taller de Historia Oral Andina (THOA, fundado en 1983), descubrieron y analizaron los proyectos políticos creados por los campesinos aymaras a fines del siglo XIX y comienzos del XX; siendo un enfoque central de su investigación el de las redes de caciques apoderados y preceptores. A tiempo de proporcionar una visión matizada de la Reforma Agraria de 1953 y de la relación entre las comunidades indígenas y los sindicatos promovidos por el MNR, estos trabajos no consideran que la revolución de 1952 fuera un umbral clave. Inicialmente, la investigación del THOA se concentraba en el período que va desde 1866 hasta la fase más temprana de la revolución; apuntaba a recuperar la historia de la acción política indígena autónoma, que precedió a la invasión del área rural por parte del Estado de 1952 y a sus esfuerzos por "modernizar" la cultura indígena y las estructuras políticas comunales.[26] En su texto de 1984, *Oprimidos pero no vencidos*, Silvia Rivera (una de las fundadoras del THOA) ofreció una convincente síntesis de las luchas políticas de los quechuas y aymaras a lo largo del siglo XX. Rivera mostró la manera como esos movimientos culminaron en el surgimiento del katarismo y con la ruptura de los mismos con la red de sindicatos controlados por el Estado, que surgió de la revolución de 1952.[27] También caracterizó a los distintos proyectos regionales y étnicos existentes. En consecuencia, el altiplano paceño se relacionaba con una larga memoria histórica que se remontaba hasta las inconclusas luchas anticoloniales de fines del siglo XVIII. En cambio, la acción política del campesinado *qhochala*, sostenía Rivera, estaba motivada por una memoria corta asociada con el Estado revolucionario de 1952 y el proceso de sindicalización rural. Desde esta perspectiva, la revolución de 1952 estaba representada por los sindicatos controlados por el MNR, las escuelas hispanizantes, la propiedad privada y una forma civilizadora de ciudadanía. Representaba, así, la antítesis y la supresión de la visión anticolonial de los activistas aymaras.

Aun si subrayan las profundas limitaciones de la revolución, algunos de estos trabajos no dejan de indicar la participación rural durante la insurrección,

25 El katarismo es un movimiento político que surgió en La Paz y el altiplano aymara a principios de la década de 1970. Motivado por la visión de un Estado plurinacional y la recuperación de las cultura e identidad nativas, el katarismo llevó a la formación de una federación campesina independiente que puso fin al Pacto Militar-Campesino implementado por el general Barrientos en la década de 1960. También se tradujo en varios partidos políticos que obtuvieron representación nacional a principios de la década de 1990. Los inmigrantes urbanos, que experimentaban cotidianamente la discriminación de la ciudad, jugaron un papel importante en el movimiento (Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 824-826, 839-849).

26 Stephenson, "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere", 105; Rivera, "Taller de historia oral andina", 84-86.

27 Los cursos de historia de Rivera en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) en La Paz fueron un foro importante para los investigadores aymaras que más tarde se integraron al Taller (Stephenson, "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere", 105).

sin descartar la enorme vacilación del MNR para movilizar al campesinado. Por ejemplo, Silvia Rivera advirtió la existencia de células campesinas que incluían a los líderes de los levantamientos indígenas de 1947, quienes habían sido encarcelados junto a militantes del MNR después de la derrota del partido en la guerra civil de 1949.[28] De manera más amplia, una contribución clave del trabajo de Rivera fue la de mostrar que los líderes indígenas rurales no cesaron de presionar por las reivindicaciones de sus comunidades hasta el mismo año de 1952.

Dos trabajos recientes de investigadores bolivianos desafían aun más las interpretaciones urbano-céntricas de la insurrección y su inicial radicalismo, pues cambian nuestra perspectiva acerca del papel del MNR y de la conformación de los protagonistas rurales. Al revisar el conflicto rural en el Departamento de Cochabamba entre 1952 y 1964, y criticando los enfoques verticales de la sindicalización, *Campesinos Revolucionarios en Bolivia* de José Gordillo (2000) traza el curso de un proyecto campesino autónomo, sus ideologías y prácticas de género, y sus negociaciones y confrontaciones con el partido y el Estado.[29] Gordillo concluye que este proceso de participación política no sólo transformó "las subjetividades campesinas" sino que "creó una cultura política nueva en el país".[30] Con su crítica de los enfoques centrados en el Estado, el trabajo de Gordillo nos obliga a repensar la revolución desde abajo hacia arriba, no únicamente en Cochabamba sino también en otras regiones donde la trayectoria de la acción campesina no ha sido todavía plenamente estudiada.[31] Un ensayo escrito en 1988 por Víctor Hugo Cárdenas –un líder katarista y ex vicepresidente de Bolivia (1993-1997)– proporciona un punto de partida interesante para la reconsideración de tales dinámicas de movilización, esta vez, en el altiplano paceño. Mientras resume la historia de los movimientos indígenas en la Bolivia moderna, y minimiza la propia insurrección de 1952, Cárdenas asocia a los colonos y comunarios aymaras y quechuas con el ala izquierda del MNR y su coalición de obreros y nacionalistas. El ensayo destaca el papel protagónico de Ucureña, pero también subraya la creciente ola de agitación en el altiplano paceño, que el MNR apenas logró controlar después de tomar el poder en 1952.[32] Con el apoyo de obreros y cuadros izquierdistas del MNR, los campesinos aymaras organizaron milicias para desafiar y confrontar los

28 Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos*, 73-74. Kohl apunta adicionalmente que la movilización campesina era parte del plan de contingencia del MNR si fracasaba el primer levantamiento urbano; él registró también la inclusión estratégica de algunos activistas rurales en la guerra civil de 1949 y la revolución de 1952 ("Peasant and Revolution in Bolivia").

29 Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*. See esp. 25-28.

30 Ibid., 31-32.

31 En su análisis de las raíces del radicalismo agrario en los valles de Cochabamba, Larson también repiensa la revolución de abajo hacia arriba. Su énfasis en las redes rural-urbanas y los sitios de la cultura popular tiene implicaciones metodológicas para la comprensión de los movimientos revolucionarios en otros lugares (*Cochabamba*, Capítulo 10).

32 Víctor Hugo Cárdenas, "La lucha de un pueblo", 520.

abusos perpetrados por las haciendas. En el primer aniversario de la revolución, señala Cárdenas, más de 15 de estas milicias –con, supuestamente, unos 100.000 efectivos– le dieron una tónica distinta a este acontecimiento con una marcha a través de las calles de La Paz.[33] Tan amplia movilización no puede explicarse sin considerar la historia del activismo político pre-revolucionario. En efecto, uno de estos regimientos surgió en la provincia de Los Andes: precisamente uno de los tres centros principales de la agitación de 1947 (ver Mapa 4).[34] Por supuesto, el MNR y otros organizadores externos jugaron un papel fundamental en la formación de los sindicatos y milicias rurales: después de 1952, los militantes del partido fueron destinados virtualmente a todos los lugares.[35] Pero, no estaban empezando de cero, estaban aprovechando las condiciones revolucionarias ya existentes en el campo.

En suma, la historiografía no omite la acción política en el campo, pero, generalmente, incluye y excluye a los indígenas y campesinos de tal forma que nubla nuestra comprensión de los orígenes de la revolución y sus significados. A excepción de unos cuantos trabajos recientes, los textos existentes tienden a enfocar aquellos acontecimientos que inscriben a 1952 con una determinada imagen regional/étnica. Cuando se asocia la revolución al campo, se la vincula, sobre todo, con los pequeños propietarios "mestizos" de habla quechua de los valles de Cochabamba y se la desvincula de las comunidades indígenas de habla aymara o quechua de las regiones del Altiplano. Cuando los estudiosos abordan los orígenes rurales de la revolución, tienden a concentrarse en el pueblo de Ucureña y a pasar por alto las conexiones entre la revolución y las luchas pre-revolucionarias de los colonos y comunarios en muchos otros lugares. Las evaluaciones del proceso revolucionario subrayan, a su vez, el enorme lugar que tuvo la movilización campesina en la génesis de la Reforma Agraria, pero los estudiosos lo hacen enfatizando, una vez más, la influencia de Ucureña, o presentando la reforma como un proceso de arriba hacia abajo, conducido por el MNR. De todas maneras, la revolución continúa desvinculada de una historia de movilización rural más profunda, que involucró tanto a colonos como comunarios –a veces en búsqueda de objetivos hasta opuestos, pero también, en otras ocasiones, en alianzas entre sí.

A un nivel básico, ignorar el más amplio papel de las comunidades rurales en los orígenes de la revolución hace difícil explicar cómo y por qué semejante y masiva sublevación rural sucedió inmediatamente después de los tres días de insurrección centrada en las ciudades. Al considerar la movilización campesina únicamente como una consecuencia de la revolución, muchos estudios corren el riesgo de hacer de la acción política campesina dependiente de las ideas y actividades de

33 Ibid., 521.
34 Heath, "Bolivia's Law of Agrarian Reform", 47.
35 Carter, "Revolution and the Agrarian Sector", 242.

otros actores, particularmente del MNR. Finalmente, el ignorar las raíces rurales impide una comprensión más plena de los alcances de la propia revolución, pues las visiones y expectativas específicas que las comunidades rurales esperaban del triunfo revolucionario permanecen en la oscuridad. Aunque, en gran medida, esas visiones fueron suprimidas, ellas fueron elementos clave de la lucha por definir el proyecto revolucionario. Es seguro que las visiones y prácticas de los campesinos no revolucionarios también jugaron un papel en estas tempranas luchas, las que necesitan ser mejor estudiadas. Con frecuencia, al MNR se le atribuyó un poder extraordinario para moldear la cultura, la ideología y la comunidad.[36] En realidad, la fase temprana de la revolución se caracterizó por movilizaciones sociales que el partido no podía controlar completamente.

La larga historia de la movilización campesina y la precaria alianza entre el gobierno de Villarroel, el MNR, y los indígenas y campesinos fueron, precisamente, los factores que le dieron semejante fuerza a la acción rural después de 1952. Bolivia es el único país latinoamericano donde el partido revolucionario detentó el poder antes que triunfara una revolución. La profunda sublevación política –rural y urbana– fue constante durante un período de varias décadas, y esa sublevación fue alimentada aún más por el breve co-gobierno del MNR con Villarroel.[37] Después de asumir el poder en 1952, el MNR se vio obligado a lidiar con movimientos rurales que, sin proponérselo, el propio partido había alentado durante su primer período de participación en el poder. A la larga, el MNR logró hacer del campesinado y sus sindicatos un brazo leal opuesto a los trabajadores mineros, pero esto no sucedió porque el campesinado fuera menos radical que los obreros: era una batalla que el MNR tenía que ganar. Cuando la revolución urbana del MNR triunfó en 1952, otra revolución –una revolución rural– ya estaba en marcha. Esa otra revolución dejó una marca perdurable en los alcances y significados de 1952.

El cambio revolucionario

Durante sus dos primeros años en el poder, el gobierno revolucionario se dedicó a implementar tres –harto conocidas– reformas: el Voto Universal, la Nacionalización de las Minas y la Reforma Agraria. El primer y único cambio que los líderes revolucionarios suscribían de modo definitivo fue el sufragio universal. El decreto de julio de 1952, que llevaba por título "Instituyendo derecho de sufragio al campesinado", eliminó las restricciones basadas en el analfabetismo y el género (ver Imagen 24). Al otorgarles el voto a las mujeres, la ley mencionaba

36 Para una crítica de tales enfoques, ver Whitehead, "The Bolivian National Revolution", 45.
37 Blasier, "Studies of Social Revolution", 35; Eckstein, *The Impact of Revolution*.

explícitamente su papel en la lucha en contra de la oligarquía.[38] A pesar de su título, el decreto no enumeraba las contribuciones de los campesinos o indígenas a las luchas nacionales, ni siquiera los nombraba en el cuerpo de la ley: ellos eran parte del "pueblo" donde debe residir la soberanía.[39] Este silencio es significativo. El MNR enfatizaba su propio papel en la "liberación" de los indígenas y asumía para sí todos los méritos por la consecución del sufragio universal y la reforma agraria.[40] Aunque el partido calificaba al decreto como "una gran herida para la oligarquía", no vinculó los derechos de la ciudadanía con los ideales más amplios de libertad e igualdad, ni tampoco los asoció a la historia de las luchas participativas por liberar a la nación de sus ataduras coloniales.[41]

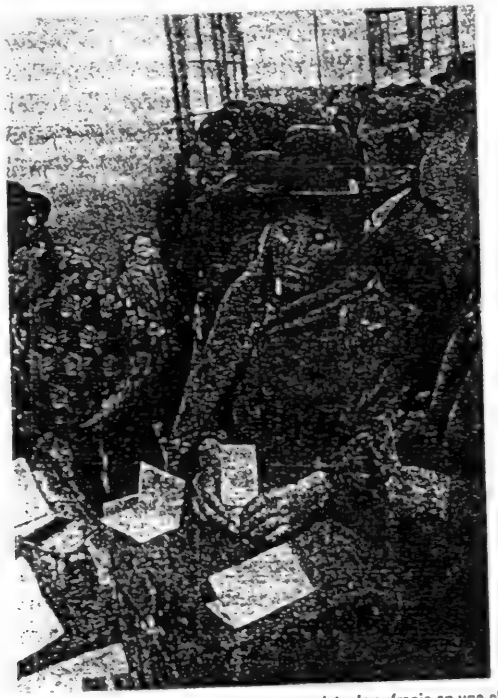


Imagen 24: El Voto Universal: en La Paz, una mujer deposita su papeleta de sufragio en una elección post-52. *Cortesía del Archivo de La Paz.*

38 Flores Moncayo, *Legislación boliviana del indio*, 464-67. La ley también mencionaba a los militares, el clero y la policía, a quienes se había negado derechos de sufragio bajo el régimen oligárquico.

39 Ibid., 464. La ley otorgaba derechos de voto a todos los varones y mujeres solteras mayores de 21 años y a todos los hombres y mujeres casadas mayores de 18 años, "sin importar su nivel de educación, ocupación o ingresos" (466).

40 Ver Heath, "Bolivia's Law of Agrarian Reform", 37, 42-43.

41 República de Bolivia, Dirección Nacional de Informaciones, *Bolivia*, 76.

En parte, el sufragio universal vino primero porque las prácticas electorales eran muy importantes para los intereses de la autoridad revolucionaria. Con el decreto del Voto Universal, el electorado boliviano saltó desde unas 200 mil (aproximadamente 6,6 % de la población) a más de 1 millón de personas (33.8 %).[42] Con todo, la revolución no realizó una ruptura radical con la cultura política del pasado. Pocas leyes fueron cambiadas, y el partido no propuso nuevas ceremonias cívicas. A excepción de la ubicua señal de la victoria, "V", los revolucionarios no forjaron un nuevo repertorio de símbolos, señales, gestos o palabras. Antes que desarrollar un modo de autoridad política claramente revolucionario, el MNR se basó en las formas ya existentes de legitimidad para consolidar su gobierno.[43]

La expansión del sufragio sin reforma agraria u otros cambios estructurales evidenció el reformismo del gobierno; potencialmente, los hacendados aún podían controlar la votación rural. Pero una vez que los campesinos tuvieron armas, sindicatos y la promesa de tierra, la ciudadanía universal se convirtió en un acto potencialmente revolucionario, y cuando se realizaron las primeras elecciones, en 1956, ellos ya contaban con estos tres instrumentos. Por supuesto, el MNR intentó utilizar a los sindicatos para manipular el voto y el poder campesino de la más amplia manera posible. Además, las elecciones generaban luchas entre facciones o bien eran controladas, efectivamente, por el partido. Con todo, durante los primeros años de la revolución, debido a que los campesinos estaban armados, ellos detentaban un poder significativo tanto a nivel local como regional.[44] En este contexto, el sufragio universal, pese a todas sus limitaciones, adquirió una significación potencialmente radical. En la práctica, la palabra *ciudadano* podía asociarse con la pertenencia al sindicato, la redistribución de la tierra y el portar un arma.

La segunda gran reforma de la revolución fue la nacionalización de las principales minas de estaño. El Presidente Paz Estenssoro y el principal dirigente de la FSTMB, Juan Lechín Oquendo, firmaron el histórico documento el 31 de octubre de 1952 en el campo de María Barzola del distrito minero de Siglo XX-Catavi, que pertenecía a Simón I. Patiño, distrito que, por otra parte, era la más firme base del militante movimiento minero en Bolivia. En el acto estuvo presente una multitud de trabajadores mineros que dispararon al aire con las mismas armas que la revolución les acababa de legar. Los trabajadores demandaron nacionalización sin compensación. Para aplacar a sus facciones conservadoras y a los Estados Unidos, el MNR aprobó, más bien, una política que incluía una indemnización que alcanzaba a $us 27 millones, lo que representaba cerca de un 70% de las divisas extranjeras con

42 Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 50.

43 Ibid., 50-51; Marco Peñaloza, "Entrevista a James Dunkerley"; Malloy, "Revolutionary Politics", 118-119; Whitehead, "The Bolivian National Revolution", 40, 47.

44 Malloy, "Revolutionary Politics", 119; Whitehead, "The Bolivian National Revolution", 32-33.

que contaba Bolivia. Cautelosamente, los movimientistas moderados planteaban la nacionalización como una medida restringida, un "caso especial" que, en principio, no se oponía a la propiedad privada, en general, ni tampoco a la propiedad extranjera. La medida apuntó a los tres más prominentes oligarcas "antinacionales" (Patiño, Hochschild y Aramayo), cuyas 163 minas y 29.000 trabajadores se convirtieron en la base de la Corporación Minera de Bolivia (COMIBOL) de propiedad del Estado boliviano.[45] A su vez, la Federación Sindical de Trabajadores Mineros de Bolivia (FSTMB) se convirtió en el sector más combativo de la Central Obrera Boliviana (COB), que fue fundada el 17 de abril de 1952 y llegó a agrupar a todas las organizaciones sindicales de Bolivia hasta convertirse en una de las centrales obreras más combativas e independientes de América Latina.

Pese a sus moderados objetivos, la política de nacionalización no pudo evitar convalidar las demandas de la izquierda que, en sus planteamientos, también exigía un control obrero. El dispositivo permitía tener representantes laborales en todos los niveles de la administración minera y les daba poder de decisión sobre asuntos que iban desde las condiciones de trabajo hasta cuestiones de eficiencia. Elegidos en asambleas de obreros, los representantes también tenían autoridad para vetar las decisiones de la gerencia. Por último, el co-gobierno le daba a la COB el derecho a designar a los ministros de Minas y Petróleo, de Trabajo y Bienestar social, y de Asuntos Campesinos. La COB también tenía el derecho a designar al candidato vicepresidencial del MNR. En pocas palabras, la nacionalización de las minas otorgó a los trabajadores una gran participación en la administración del sector económico más estratégico de la nación. Y permitió a la FSTMB mantener su independencia tanto del MNR como de la gerencia de COMIBOL. Aunque los trabajadores no obtuvieron beneficios materiales significativos con la nacionalización –en rigor, sus salarios reales disminuyeron durante el período de 1950 a 1955–, en lo político, los convirtió en una formidable fuerza con la que los dirigentes del MNR se vieron obligados a lidiar una y otra vez.[46]

La tercera gran medida fue la Reforma Agraria de agosto de 1953, que abolió el latifundio y el pongueaje, distribuyó la tierra a los colonos de hacienda y contemplaba la restitución de los territorios usurpados a las comunidades. Esta fue una medida histórica y, puesto que implicaba una transformación mucho más radical de los derechos y relaciones de propiedad, provocó una mayor oposición que la nacionalización de la minería.[47] Antes de la Reforma Agraria, Bolivia tenía uno de los patrones más desiguales de distribución de la tierra en toda América

45 Malloy, "Revolutionary Politics", 120-122; Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 58; Thorn, "The Economic Transformation", 172.

46 Eckstein, *The Impact of Revolution*, 32; Antonio García, "La reforma agraria y el desarrollo social", 413; Malloy, "Revolutionary Politics", 121-23; Thorn, "The Economic Transformation", 163; Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 43-44, 57-58, 60, 63.

47 Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 65.

Latina. En 1950, el 6% de los hacendados del país poseía 92% de toda la tierra cultivable, en propiedades de hasta 1.000 hectáreas o más. A su vez, el 60% de todos los propietarios de tierras poseía 0.2% de la tierra en parcelas de 5 hectáreas o menos.[48] La Reforma Agraria tuvo un impacto notable en este tan asimétrico patrón, pero no llegó a redistribuir, ni de lejos, toda la extensión de tierra que se esperaba. De un total de 36 millones de hectáreas de tierras cultivables, cerca de 8 millones fueron reasignadas entre 1954 y 1968.[49]

Las limitaciones de la Ley de Reforma Agraria tenían que ver no tanto con la cantidad de tierra distribuida como con la forma en que fue repartida. Pues, si bien el gobierno revolucionario abolió el latifundio, no confiscó todas las grandes propiedades. Juntamente con las pequeñas y medianas propiedades agrícolas, la propiedad comunal y las cooperativas –al final, se organizaron unas cuantas–, la ley reconocía a las "empresas agrícolas". Definía a estas últimas como emprendimientos rurales productivos que implicaban "grandes inversiones de capital, tecnología moderna y trabajo asalariado", y permitía a sus propietarios controlar hasta 2.023 hectáreas. La ley diferenciaba estas propiedades productivas del latifundio improductivo, que se caracterizaba como una gran hacienda que era "explotada mínimamente con anticuados métodos intensivos en trabajo, y los cuales perpetua[ban] un sistema de opresión feudal".[50] En tanto vaga e imprecisa, la distinción permitió perdurar a la gran propiedad privada, a menudo, en manos de militantes del MNR cuyas conexiones partidarias los ayudaron a evadir la expropiación.[51] En algunos casos, las formas de trabajo impago de los arrendatarios perduraron en estas grandes propiedades.[52] El artículo de empresas agrícolas profundizó también las disparidades regionales, pues las "grandes empresas agrícolas" se concentraron en el Departamento de Santa Cruz, y ellas fueron beneficiarias privilegiadas de los recursos técnicos y financieros de la reforma así como de sus inversiones en infraestructura.[53] En las tierras bajas del Oriente, entonces, la

48 Klein, *Bolivia*, 228.

49 Para una evaluación más reciente, que enfatiza los logros de la reforma, ver Whitehead, "The Bolivian National Revolution", 49 n. 13.

50 Lagos, *Autonomy and Power*, 52.

51 William Thiesenhusen, *Broken Promises*.

52 Heath, "Land Reform, Revolution, and Development", 55; Lagos, *Autonomy and Power*, 52; Thorn, "The Economic Transformation", 161; Carter, "Revolution and the Agrarian Sector", 244; Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 73. Aunque la empresa agrícola fue definida como un sistema de trabajo asalariado, la ley permitía algunos trabajadores arrendatarios, "siempre que la inversión de capital se duplique y se utilicen técnicas modernas" (Heath, "Land Reform, Revolution, and Development", 55). La ley de Reforma Agraria prohibía la producción al partido, pero la práctica fue relegalizada coyunturalmente, hasta que el gobierno de Barrientos la aboliera una vez más en la década de 1960. Junto con las empresas agrícolas, la ley permitía ranchos ganaderos de hasta 5.665 hectáreas.

53 Ver Healy, *Llamas, Weavings, and Organic Chocolate*, 13; Lagos, *Autonomy and Power*, 65.

reforma agraria promovió una agricultura comercial de gran escala. En las tierras altas del occidente y los valles, resultó en la expansión del minifundio que carecía de suficiente crédito y otros insumos.[54]

Ciertamente, los colonos de hacienda se beneficiaron con la Reforma, pero sus beneficios fueron desiguales. La ley permitía parcelas individuales de hasta 10 hectáreas. Sin embargo, en conjunto, las parcelaciones siguieron los patrones de usufructo existentes, replicando así las desigualdades ya existentes entre los propios colonos y, en muchos casos, dejando a los nuevos pequeños parcelarios con los mismos terrenos de suelos pobres y áridos que habían cultivado dentro del sistema de haciendas.[55] Las mujeres fueron las que menos se beneficiaron de la reforma, puesto que, generalmente, los jueces agrarios fallaban en favor de asignar la propiedad de la tierra al jefe (varón) de familia. Es cierto que las antiguas colonas que trabajaban en las haciendas recibieron tierras, pero, las mujeres solteras y divorciadas y las madres solteras que no habían sido colonas de hacienda sólo podían obtener acceso a la tierra por la vía de relaciones (a menudo sexuales) con hombres casados o dirigentes sindicales. Más aun, si bien el decreto del sufragio universal les otorgaba el derecho a votar, las mujeres no estaban autorizadas a participar en condiciones de igualdad con los hombres en los asuntos que ocupaban a los sindicatos campesinos. Organizados paralelamente a la Reforma Agraria, los sindicatos controlaban el acceso de sus afiliados a la tierra, los mercados y las armas, y eran el ámbito de la participación y de los derechos políticos en el campo. Los hombres, a quienes se consideraba automáticamente jefes de hogar, representaban a sus respectivas familias como delegados en el sindicato; las mujeres sólo podían ser delegadas plenas si eran viudas o si eran solteras y poseían tierras.[56] Aunque la política revolucionaria no se reducía a relegar a las mujeres a la esfera doméstica, favorecía "a los hombres y concentraron el poder en sus manos".[57] La atención que los organizadores del Congreso Indigenal de 1945 le habían dedicado a la paridad de género se había desvanecido del todo, lo mismo que sus denuncias sobre la violencia sexual.

La Reforma Agraria también daba preferencia a la propiedad privada por encima de la propiedad comunal. Es así que no llegó a abordar las antiguas

54 Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 74; Merilee Grindle, *State and Countryside*, 138.

55 Carter, "Revolution and the Agrarian Sector", 247-48; Barbara Léons y William Léons, "Land Reform and Economic Change in the Yungas", 281; García, "La reforma agraria y el desarrollo social", 443; Lagos, *Autonomy and Power*, 49, 57. En las haciendas de Cochabamba, los campesinos que recibieron la mayor parte de los beneficios fueron aquellos que eran igualmente pequeños propietarios y colonos en los años previos a la reforma; este particular grupo no sólo mantuvo las parcelas que ya poseía sino que recibió parcelas de las antiguas tierras de hacienda (Lagos, *Autonomy and Power*, 54-55, 57).

56 Lagos, "Livelihood, Citizenship, and the Gender of Politics", 211, 217. Ver, también, Léons y Léons, "Land Reform and Economic Change in the Yungas", 283–284.

57 Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 254-256.

demandas de las comunidades indígenas por el reconocimiento de territorios, derechos colectivos y autonomía. Replicando en lo esencial el artículo 165 de la Constitución de 1938, la reforma de 1953 garantizaba la "existencia legal de las comunidades indígenas [y] la propiedad comunal indígena". Pero, si bien establecía que la tierra usurpada sería devuelta a las comunidades, la ley limitaba tales reclamos a las tierras arrebatadas después de 1900; pasaba por alto el hecho de que las haciendas organizadas antes de esa fecha también se habían instalado en territorio comunal.[58] Es cierto que la ley permitía la tenencia colectiva, pero tendía a individualizar ese estatus. A las comunidades se les daba la opción de un título proindiviso –el mismo que incluía copias de la escritura colectiva para cada comunario– o títulos individuales como aquellos dispensados a los ex colonos. En base a la idea de que "la tierra pertenece a quien la trabaja", la ley prohibía que las comunidades pudiesen mantener tierras en diferentes ubicaciones. Al separar a algunos ayllus de tierras altas de las tierras de valle que todavía poseían, la ley fragmentó aún más a las comunidades indígenas.[59]

Aunque la Reforma Agraria privilegiaba la propiedad privada sobre la propiedad comunal, e ignoraba las reivindicaciones históricas de las comunidades indígenas, el resultado final no era ni inevitable ni fácilmente impuesto por el MNR. La evidencia disponible indica que las comunidades indígenas utilizaron con más frecuencia de lo esperado el artículo que permitía la restitución de la tierra comunal usurpada. De hecho, las comunidades hicieron caso omiso del límite legal de 1900 y volvieron a plantear las demandas impulsadas por los caciques apoderados en la década de 1920. En Cochabamba, tales demandas surgieron en las tierras altas de Tapacarí y Arque, precisamente los lugares desde donde los caciques apoderados habían empezado a movilizarse. Después de 1952, los alcaldes indígenas en estas provincias se quejaban de la intromisión de los sindicatos rurales apoyados por el MNR, que pretendían reemplazar a los alcaldes como representantes de las comunidades indígenas.[60] También surgieron algunas disputas por la tierra entre estas comunidades de altura y los campesinos del Valle de Cochabamba, pues las comunidades afirmaban sus derechos de propiedad sobre las mismas tierras de valle que los antiguos colonos reclamaban mediante la Reforma Agraria.[61] Los caciques

58 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 170; García, "La reforma agraria y el desarrollo social", 421-422.

59 Ticona y Albó, *La lucha por el poder comunal*, 171, 180; Albó, "Andean People in the Twentieth Century"; Langer, *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia*.

60 Este párrafo se basa en Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 86-91.

61 La Reforma Agraria no anticipó y tampoco encaró los conflictos que surgieron cuando los comunarios y ex comunarios pretendieron la restitución de la misma tierra que estaba siendo reclamada por los antiguos colonos. Tales disputas se agudizaron en aquellas zonas donde la expansión de las haciendas había ocurrido en las primeras décadas del siglo XX, es decir, precisamente allí donde los caciques apoderados habían consolidado sus bases (ver García, "La reforma agraria y el desarrollo social", 413, 421-22). Sobre los conflictos entre campesinos

apoderados habían descubierto rastros documentales de sus conexiones con esas tierras cuando luchaban contra la expansión de la hacienda en las décadas de 1910 y 1920, y, a principios de la década de 1950, los alcaldes habían vuelto a presentar esas sus demandas. En diciembre de 1954, la disputa culminó en una confrontación abierta entre campesinos del Valle y aproximadamente 2.000 comunarios del Altiplano. Puesto que los comunarios no habían presentado denuncias en contra de hacendados sino que, más bien, disputaban los derechos de otros campesinos, la Federación de Sindicatos campesinos calificó a este movimiento ayllocomunario del altiplano de contra-revolucionario. Los sindicatos de varias provincias enviaron milicias armadas, lo que resultó en varias muertes, arrestos y la supresión de un movimiento por un tipo de reforma de la tierra muy diferente.[62]

No fueron sólo las memorias colectivas y búsquedas documentales de los caciques apoderados las que siguieron siendo poderosas influencias después de 1952, sino también las leyes anunciadas en el Congreso Indigenal de 1945. Como se señaló anteriormente, después de tomar el poder, el MNR se dedicó casi inmediatamente a instrumentalizar las leyes de 1945, mediante la creación del Ministerio de Asuntos Campesinos y Agropecuarios.[63] El gobierno revolucionario deseaba utilizar esas medidas para controlar y manejar la movilización rural. Pero, si bien el partido se apresuró a promulgar los decretos de 1945, no era la única entidad interesada: también los colonos tenían un interés creado en este asunto. Y así como antes de la revolución el gobierno de Villarroel lo había intentado, ahora el gobierno del MNR difundía esas leyes para, nuevamente, "corregir" las "malas interpretaciones" que los indígenas hacían de las mismas.[64] El gobierno hizo esto porque los líderes de hacienda post-1952 estaban utilizando las leyes para exigir no sólo el fin de la servidumbre o la remuneración del trabajo sino también la restitución de las tierras.[65] Por supuesto, no todas las comunidades rurales tenían memorias muy arraigadas del Congreso Indigenal de 1945. De hecho, algunas comunidades tenían recuerdos negativos o veían con escepticismo las leyes de Villarroel. De todas maneras, no se puede negar la profunda influencia que la época de Villarroel tuvo sobre la movilización rural que sucedió inmediatamente después de la revolución. El curso radical que tomó la revolución en el campo

en los meses previos a la reforma y durante los meses que la siguieron, ver Kohl, "Role of the Peasant", Capítulos 4 y 6.

62 Sobre una campaña similar contra los alcaldes mayores en Mizque y Aiquile, ver Vallejos, *Tata Fermín*, 15.

63 Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 44-45.

64 *El País*, 7, 17, 19, 26 de junio de 1952.

65 Ver, por ejemplo, Antezana y Romero, *Historia de los sindicatos campesinos*, 229. Tales incidentes llevaron a los hacendados a abandonar su oposición a los decretos. Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 50. Sobre la importancia de los decretos después de 1952, ver también Gordillo, *Campesinos revolucionarios en Bolivia*, 40, 45; Dunkerley, *Rebellion in the Veins*, 67; Kohl, "Peasant and Revolution in Bolivia", 249-251.

sorprendió y preocupó al MNR; pero, las numerosas comunidades que presentaron demandas, organizaron huelgas de brazos caídos e invadieron haciendas tenían toda la razón para esperar que "su" tierra les sería finalmente restituida. Desde la perspectiva de algunos líderes rurales, las "autoridades revolucionarias" –o "el gobierno"– aparentemente ya habían decretado la medida.

Las visiones revolucionarias

Las revoluciones son acontecimientos excepcionales que implican niveles extraordinarios de movilización política, erosión de la autoridad, cambios radicales y esperanzas de una nueva época.[66] Los estudiosos que buscan explicar la causa común de estos acontecimientos excepcionales enfatizan una variedad de factores que van desde el potencial revolucionario de la clase obrera y varios tipos de campesinado, pasando por la represión, la explotación, las fuerzas socioeconómicas estructurales, las rivalidades entre las grandes potencias, hasta la crisis del Estado.[67] En cuanto a la revolución boliviana, la mayoría de los trabajos ubican sus orígenes en la crisis política o económica de la década de 1930. Muchos de los investigadores identifican a la Guerra del Chaco como la principal causa, pues esa guerra no sólo provocó una crisis de legitimidad sino que llevó a un contingente de hombres de clase media –la llamada Generación del Chaco– a forjar el proyecto de reforma que triunfó en 1952.[68] Sin duda, y de múltiples maneras, la Guerra del Chaco y la depresión mundial dieron forma a la llegada de la revolución. Pero, las explicaciones que enfatizan las rupturas de la década de 1930 corren el riesgo de obscurecer las continuidades políticas que conectaban el período anterior a la guerra con el posterior a la misma. Más importante aún, las narrativas que se concentran en la Guerra del Chaco presentan a menudo una visión estrecha de los grupos sociales y étnicos que dieron forma a las ideas y acontecimientos asociados a la insurrección de 1952. Tales trabajos tienden a enfatizar la influencia de los obreros y la clase media, y, a menudo, identifican las raíces del proyecto revolucionario con las propuestas planteadas en la Convención

66 Knight, "Social Revolution", 179-80; Roger Chartier, *Cultural Origins*, 192.

67 Ver, por ejemplo, Knight, "The Domestic Dynamics of the Mexican and Bolivian Revolutions"; Theda Skocpol, *Social Revolutions in the Modern World*; Jeff Goodwin, *No Other Way Out*, 3-34. Para una discusión y crítica de la bibliografía existente sobre los orígenes revolucionarios, ver Gould, *To Lead as Equals*, 292-305; Knight, "Social Revolution".

68 Para explicar los orígenes de la revolución, los estudiosos valoran de distinta manera el alcance o peso de la depresión por contraposición con el de la Guerra del Chaco. Para una variedad de tales perspectivas, ver Klein, *Parties and Political Change in Bolivia*; Whitehead, "Bolivia since 1930"; Dunkerley, "The Origins of the Bolivian Revolution in the Twentieth Century"; Albó, "Andean People in the Twentieth Century".

de 1938; en consecuencia, esos trabajos tienden a minimizar la importancia de las intervenciones de los activistas rurales en las controversias políticas y las disputas legislativas de las décadas tanto previas como posteriores a la guerra del Chaco. Por supuesto, no sugiero aquí que los movimientos indígenas y campesinos fueran el origen singular de la revolución de 1952. Los orígenes de la revolución fueron tan variados como los grupos que la impulsaron. Pero los proyectos indígenas y campesinos de la época pre-revolucionaria seguían vivos en la víspera de la revolución y jugaron un papel protagónico en las disputas que siguieron a su triunfo. Esas visiones duraderas nos señalan un ámbito de ideales y prácticas culturales y políticas que ayudaron a hacer de la revolución algo concebible.[69]

Concluiré examinando con mayor detalle los orígenes o fuentes culturales de la revolución de 1952. Esas fuentes incluyen las acciones, experiencias y acontecimientos a partir de los cuales una diversidad de actores sociales generó visiones alternativas de la Nación. Nos señalan la significación duradera de ideas y procesos que quedaron obscurecidos una vez que la revolución –y una determinada memoria de la misma– se construyó y consolidó.[70] ¿Qué ideas y prácticas hicieron posible imaginar el fin del pongueaje, el latifundio y el voto calificado? ¿Qué significaron la ciudadanía universal y la abolición del pongueaje para los comunarios, ex comunarios y antiguos colonos de hacienda, que participaban en la presentación de demandas, huelgas y rebeliones de la época pre-revolucionaria?

Si la bibliografía sobre la revolución generalmente desvincula la agitación rural posterior a 1952 y la Reforma Agraria de los movimientos pre-revolucionarios, la desconexión es semejante en relación a la cuestión de la ciudadanía. La mayor parte de los trabajos parecen asumir que la ley de julio de 1952, que universalizaba los derechos ciudadanos, apareció repentinamente con el triunfo de la revolución. En primer lugar, debemos recordar que las propuestas no sólo de sufragio femenino sino también del derecho al voto de los indígenas y analfabetos fueron debatidas en las sesiones congresales de 1938 y 1945. En efecto, la propuesta del MNR de 1945, para hacer de los analfabetos ciudadanos, se dio de modo paralelo a la creciente ola de huelgas rurales y a la convocatoria al Congreso Indigenal. Ciertamente, el MNR se encontraba a la pesca de votos que le ayudaran a derrotar a sus rivales electorales, pero es notable que se arriesgara a emprender semejante contienda en un momento de gran agitación social y, casi simultáneamente, ante una propuesta en pro de tribunales indígenas y otras leyes que amenazaban el poder de los hacendados. Más aún, Siles Zuazo asociaba la idea de hacer ciudadanos de los analfabetos con la de la justicia revolucionaria, en lo que él llamaba: "el primer jalón para llevar la revolución en el campo" y "uno de los primeros pasos que se

69 Sobre tales ideales, prácticas y la posibilidad de imaginar su realización, ver Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*.

70 Dunkerley, "The Origins of the Bolivian Revolution in the Twentieth Century".

da por reparar una injusticia de cuatro siglos".[71] Aunque finalmente la propuesta no fue aprobada, recibió un fuerte apoyo en la asamblea legislativa.[72]

Como vimos, el Congreso Nacional no fue el único órgano en deliberar los significados de los derechos y las fronteras de la ciudadanía en los años pre-revolucionarios. Los caciques apoderados de Cochabamba desarrollaron una crítica de las características jerárquicas de la ciudadanía cuando hacían campaña en contra de la usurpación de tierras comunales en las décadas de 1910 y 1920. Sus reclamos se centraban, sobre todo, en las protecciones y garantías civiles, y sus demandas eran tanto críticas al estatus exclusivo de la ciudadanía como proyectos para redefinir los derechos étnicamente y "en el limite directo de la igualdad". Al solicitar una revisita de los linderos de la tierra, los caciques apoderados no estaban simplemente presentando una demanda territorial, también estaban exigiendo una reconfiguración fundamental de las fronteras internas y externas de la Nación, de sus distritos administrativos, sus estructuras políticas y sus principios excluyentes.

En el posterior contexto, después de la Guerra del Chaco, una nueva generación de líderes indígenas y campesinos articuló similares demandas de derechos civiles e igualdad, pero, acuñó sus demandas en un lenguaje político distinto que giraba en torno a la liberación del pongueaje. Si en la década de 1920 la revisita fue la forma básica de las demandas indígenas, en la de 1940, el principal objeto de su discurso fue el de una ley –o el rumor de una ley– que diera fin a esta obligación degradante. Al igual que los caciques apoderados, los líderes indígenas y campesinos de la década de 1940 transmitieron y difundieron las leyes republicanas y las garantías constitucionales. Pero, ya no invocaban los títulos y las leyes coloniales, ahora, se apoderaban de las leyes socialistas militares, las "leyes decretadas en nuestro favor", para exigir la igualdad y la libertad de la dominación física y simbólica encarnada en el pongueaje. En 1947, el llamado a terminar con el pongueaje se convirtió en un llamado a la revolución; implicaba el fin de un Estado que se consideraba gobernado por los hacendados, y el fin de un sistema ilegal de dominación tanto racial como de género.

Los reclamos por derechos en los años pre-revolucionarios tenían, por tanto, poco que ver con el sufragio y mucho más con los derechos civiles y sociales. Cuando los líderes indígenas y campesinos empleaban ocasionalmente el término *ciudadano*, no lo utilizaban para reclamar los derechos al sufragio; lo utilizaban, más bien, en conjunción con demandas más amplias de protección estatal, el

71 República de Bolivia, *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones ordinarias*, 5:618–19. Ver también USNA, RG 59, 824.0131/11-2745.

72 *Los Tiempos*, 11 de abril de 1946; Roberto Jordán Pando, "Participación y movilización campesina en el proceso revolucionario boliviano", 926-927. Aparentemente, el debate terminó antes de que se votara, pero ambas fuentes sugieren que la propuesta estuvo cerca de ser aprobada.

cumplimiento de las leyes o el fin de toda servidumbre. Dicho esto, los líderes rurales de las décadas de 1920 y 1940, por supuesto, no ignoraron los derechos y la participación política. En primer lugar y ante todo, exigieron los derechos políticos practicándolos: estableciendo redes supralocales, presentando demandas, encontrándose cara a cara con funcionarios de gobierno, organizando congresos, publicando artículos en sus periódicos propios y en los nacionales, difundiendo leyes, realizando huelgas y, en algunos casos, interviniendo en campañas electorales. Para los ex combatientes indígenas, el derecho a ser elegido –particularmente para cargos de autoridad local– importaba tanto como el derecho a votar.[73] De modo que, aun si los activistas indígenas de las décadas de 1920 y 1940 no demandaban la ciudadanía *per se*, al resistir y confrontar las formas racializadas de dominación que caracterizaban al campo en los años pre-revolucionarios, dieron forma al contexto en el que la ciudadanía universal sería ejercida después de 1952 y a lo que ésta realmente podría significar.

Los orígenes culturales y políticos de la revolución bolíviana no sólo tienen que ver con ideas sobre derechos, participación, soberanía e igualdad, sino también con la manera en la que dichas ideas adquirían determinados significados al ser practicadas.[74] En el caso boliviano, las protecciones y garantías, los derechos sociales, el fin del pongueaje –todas estas cosas– adquirieron un sentido propio a través de prácticas políticas específicas. Tan importantes como las demandas de revisitas y la circulación de leyes fueron los congresos regionales y nacionales, donde los colonos y comunarios ventilaban quejas, hacían propuestas de reforma y planeaban la acción política. Antes de la Guerra del Chaco, los indígenas y campesinos convocaban a tales congresos supralocales sólo ocasionalmente; pero hubo un cambio notable cuando surgieron los proyectos estatales populistas en la década de 1930. Las asambleas de bases ahora contaron con el apoyo de los partidos políticos, dirigentes laborales y autoridades estatales simpatizantes –apoyos brindado aun si los organizadores de las asambleas locales explicitaban su distancia e independencia respecto a los mismos. En cualquier caso, las asambleas se estaban volviendo un componente –si bien uno aún en disputa– de la escena política nacional.

Otro cambio importante de la posguerra tiene que ver con la intensidad de la "subversión" rural y sus vínculos con los proyectos estatales populistas y las leyes. Tanto antes como después de la guerra, las campañas y protestas legales estuvieron acompañadas por actos de rebelión, pero la intensidad y la amplitud de la acción "subversiva" alcanzaron su punto más alto en la década de 1940, cuando apareció

73 Choque, *Historia de una lucha desigual*, 136. Ver, también, la discusión de Ticona sobre la extraordinaria campaña de Manuel Chachawayna para una diputación congresal en 1927. Chachawayna fue el primer candidato aymara al Congreso en Bolivia (Ticona, "Manuel Chachawayna: El primer candidato aymara a diputado").

74 Esta idea se basa en Chartier, *On the Edge of the Cliff*, 74-75.

una nueva forma de protesta: la huelga de brazos caídos. El sentido y alcance de estas huelgas se derivaba no sólo de lo que eran realmente sino de cómo se percibía que eran. En las mentes de los hacendados, las autoridades locales y algunos funcionarios nacionales, los paros laborales se interpretaban como rebeliones para distribuir la tierra de hacienda o restituir la "comunidad". Aun si no eran esas cosas –y a veces lo eran realmente– los rumores de propósitos conspirativos se volvieron una constante en la década de 1940; dejando de ser sucesos excepcionales, las huelgas y rebeliones se estaban volviendo la norma. Desde los pueblos y ciudades, se percibía al campo como un territorio alzado en armas. Los hacendados mismos se tornaban recelosos ante su autoridad disminuida y empezaban a cuestionar la lealtad de las autoridades locales. Los colonos de hacienda no simplemente desobedecían, afirmaban los hacendados, sino que actuaban como si fueran los propietarios. Un asunto clave, desde muchos puntos de vistas, era la idea de que la ley favorecía a los indígenas y de que su acción ilegal estaba afincada en leyes. Si, por un lado, la agitación rural alcanzó niveles elevados en la década de 1940, por otro, este período también fue testigo de un incremento considerable en actos de represión. En la década de 1920, los peticionarios indígenas que actuaban dentro de la ley eran a menudo calificados como subversivos, pero el alcance de esa violencia física y simbólica se vio ampliado en la década de 1940; la represión afectó inclusive a los indígenas con escasas conexiones a los abogados, sindicatos laborales o zonas de revuelta. Un factor concomitante fue la creciente crisis del poder del Estado, crisis que caracterizó al área rural durante la década de 1940. Durante esta década tumultuosa, antes que triunfara la revolución, no sólo los indígenas sino también los hacendados y vecinos de pueblo frecuentemente expresaron quejas en contra de las autoridades locales. En pocas palabras, las huelgas y rebeliones de 1946 y 1947 pusieron al descubierto un creciente vacío político en el campo, y ese abismo creciente fue, en parte, el resultado del respaldo ambivalente del régimen populista a las demandas de los líderes rurales.

Esta revolución antes de la revolución –las rebeliones de fines de la década de 1940, que, a su vez, estuvieron conectadas con el Congreso Indigenal de 1945 y las redes de caciques apoderados de la década de 1920– fue una fuente clave para 1952. Digo esto no sólo porque muchas de las ideas y tácticas asociadas a 1947 volvieron a surgir inmediatamente después de 1952, también lo digo debido a la expectativa y temor asociados a un momento que algunos de los propios actores ya consideraban revolucionario. Los líderes del levantamiento de Ayopaya de 1947 hablaban acerca de un gobierno revolucionario que asociaban con el gobierno de Villarroel y el MNR (1943-46). Pese a su ambigüedad, los años de Villarroel fueron una condición clave de la emergente situación revolucionaria en Bolivia, pues permitieron que ciertos grupos percibieran una alternativa viable al orden existente.[75]

75 Sobre el papel que juegan tales alternativas, ver Katz, *The Life and Times of Pancho Villa*, 54-56.

La cuestión de si la represión suprime o aviva los movimientos de oposición es un asunto empírico sobre el que es difícil generalizar. En este caso en particular, la represión atenuó las huelgas y los levantamientos, pero no los erradicó. El año de 1947 fue un momento constitutivo que configuró la revolución por venir. Para algunos, las rebeliones de 1947 encarnaban la posibilidad de una nueva era. Para otros, 1947 inducía el miedo. Desde ambos puntos de vista, los acontecimientos de ese año proyectaban una imagen visible de lo que una revolución podría ser. Para el MNR, era una imagen de lo que la revolución no debería ser. El MNR articuló más sólidamente su base de apoyo rural en regiones como Cliza y Achacachi, donde los levantamientos de 1947 no fueron el epicentro, pero, de todos modos, los campesinos de algunas zonas centrales en estas rebeliones (Tapacarí y Los Andes) se movilizaron a gran escala después del triunfo de 1952.

Las circunstancias en las que se dio la revolución de 1952, y sus conexiones con la "apertura democrática" de América Latina a mediados de la década de 1940, son, sin duda, dignas de resaltarse. Como vimos en el capítulo 8, entre la Segunda Guerra Mundial y el comienzo de la Guerra Fría, América Latina experimentó una importante transición democrática, que implicaba compromisos con la justicia social, la redistribución de riquezas y una participación política más amplia de las organizaciones laborales. Con el comienzo de la Guerra Fría, esta apertura democrática se cerró, y la oportunidad para una democracia más amplia prácticamente desapareció. Bolivia y Guatemala representan excepciones notables a ese patrón, no sólo porque la apertura política duró más, sino porque los gobiernos en cada uno de esos países plantearon un tipo particular de democracia *revolucionaria* que despertó muchas expectativas y, por un tiempo, alentó las esperanzas de un cambio social radical. Justo cuando las fuerzas conservadoras consolidaban su poder en casi todos los países de América Latina, una gran revolución social triunfaba en Bolivia.

Cuando la revolución de 1952 se vincula a la historia pre-revolucionaria de la movilización indígena, la apertura política de mediados de la década de 1940 en Bolivia adquiere nuevos significados. No sólo se amplió la participación política de los obreros sino también la del campesinado. La revolución de 1952, el resultado tardío de la apertura de los años de 1940, amplió los derechos políticos y sociales, pero el Estado revolucionario también suprimió las demandas de autonomía por las que los colonos y comunarios habían estado luchando desde hacía mucho tiempo. Pese al triunfo de la revolución, entonces, la oportunidad perdida por Bolivia en la época de la posguerra no puede si no hacer referencia, en parte, a la derrota de las visiones específicas acerca del orden político que planteaban los movimientos indígenas y campesinos, puesto que la –finalmente– frustrada apertura política del país presentaba una oportunidad no sólo para el cambio social y político sino para la concreción de los planes y proyectos antiracistas y de autonomía étnica. Aunque los movimientos que forjaron esas visiones impulsaron, en parte, la

revolución, el Estado revolucionario también apuntó a contenerlos. Esta tensión entre apoyo y control a la participación política indígena fue un rasgo definitorio de la revolución de 1952.

¿Las herencias de la revolución?

Las tres principales reformas de la revolución boliviana (Nacionalización de las Minas, Voto Universal y Reforma Agraria) fueron medidas audaces para su tiempo, pero no carecían de significativas limitaciones. La sociedad boliviana está aún hoy en día marcada, y continúa siendo reconstruida, por una aguda confrontación sobre lo qué significa para la Nación poseer, controlar y beneficiarse de sus recursos naturales. En su forma más cruda, las condiciones sociales y luchas del presente también revelan las persistentes falencias –y, en algunos casos, retrocesos– de los logros de la Reforma Agraria y la ampliación de la ciudadanía. Las razones de estas falencias son numerosas, pero, ¿se podrán rastrear, aunque sea parcialmente, hasta la revolución de 1952?

Las evaluaciones de este acontecimiento plantean visiones fuertemente encontradas. Lo que algunos ven como liberación, otros lo perciben como el triunfo de una forma de ciudadanía civilizante y opresiva, como un mecanismo de asimilación y de control (ver Imagen 25). En vez de presentar el período que condujo a la revolución como una marcha hacia la democracia o una marcha en dirección contraria, las redes de caciques apoderados, el Congreso Indigenal de 1945 y el ciclo de agitación de 1947 llaman nuestra atención hacia un asunto muy diferente: a la creación histórica de escenarios de participación, debate y poder. Algunas de las prácticas o esferas políticas discutidas en este libro –sindicatos rurales, congresos indígenas, el fomento del conocimiento legal por parte de los legos– sobrevivieron aunque alteraron su forma inicial. Otras, en cambio –las redes multiétnicas y multiregionales de caciques apoderados–, no perduraron. Pero, no importa si ellas son ahora sitios reales o simbólicos, lugares tangibles o sólo memorias; todos estos elementos se pueden considerar elementos del proceso de construcción nacional. Son también las fuentes de una revolución muy diferente de la que triunfó en 1952. Y las visiones que manifestaron en el pasado sus practicantes son una base para las luchas que aún hoy en día tienen lugar en Bolivia por la tierra, los recursos, el poder político y los derechos.

El 50avo aniversario de la revolución llegó en abril de 2002 y pasó con apenas un gemido. Pero, el levantamiento de octubre de 2003, que forzó la renuncia del presidente Gonzalo Sánchez de Lozada, reactivó las memorias de 1952. Algunos observadores comentaron que esos niveles de movilización no se habían visto desde los días de abril de 1952, cuando triunfó la revolución. O bien, dijeron que esta vez el movimiento fue aun mayor. Muchos analistas asociaron la "guerra del gas"

de septiembre-octubre de 2003 con la anterior lucha por nacionalizar las minas de estaño. Inclusive, algunos la asociaron con una de las fuentes de la revolución de 1952, con la visión intercultural de Eduardo Leandro Nina Quispe, con la "renovación" de la Nación.[76]

Imagen 25: Una larga cola ante las oficinas policiales para obtener carnet de identidad, 1950-1960. El carnet de identidad es –entre otras posibles formas de identificación– necesario para poder participar en el registro y contienda electorales. *Cortesía del Archivo de La Paz.*

Es posible hacer estas conexiones con 1952, más de 50 años después del acontecimiento, porque la revolución ya no representa simplemente el "Estado de 1952" sino también el movimiento popular que trató de controlar.[77] Con la desaparición de ese Estado, debido a las reformas neoliberales de las décadas de 1980 y 1990, "1952" pudiera evocar más claramente las fuerzas radicales que primero impulsaron la revolución. Si relacionamos a 1952 con sus raíces rurales en las décadas de 1920 y 1940, esas fuerzas radicales se hacen mucho más evidentes. No sólo en las ciudades sino también en el campo, los obreros, campesinos e indígenas reclamaban justicia, igualdad y soberanía sobre los recursos naturales de la Nación, aun antes de que la revolución finalmente triunfara. Ellos ocupaban el espacio público, afirmaban el derecho a participar en la configuración del

76 Rivera, "Reclaiming the Nation".
77 Ibid.

poder y la economía, e insistían en poner fin a la discriminación del *pongo* y la *mitani*. Como símbolos de un permanente orden colonial, estas figuras victimizadas representaban no sólo la opresión de los servicios personales en la casa del hacendado, sino también simbolizaban (y continúan simbolizando) las estructuras profundas del racismo.

El énfasis que este libro ha puesto en las luchas de los colonos y comunarios por la tierra, los derechos y el poder local en las décadas de 1920 y 1940 nos permite destacar una tensión clave, encarnada en la revolución de 1952. Hasta cierto punto, la revolución fue una reacción ante la movilización indígena y, por tanto, un resultado del propio proyecto oligárquico liberal y su visión de la modernidad. El proceso de construcción nacional y estatal que culminó en la revolución generó, ciertamente, una cultura política más incluyente, pero, también, una que estuvo basada en viejas –y nuevas– formas de exclusión. Si bien las relaciones de casta retrocedieron con la expulsión de los hacendados, reaparecieron, bajo otras formas, junto con las nuevas relaciones de dominación.[78] Podría decirse, entonces, que la revolución nacional encarnó las paradojas fundamentales del liberalismo en una sociedad en la que las luchas sociales y políticas habían recreado las divisiones coloniales en los modernos instituciones y discursos.

Si tomamos en serio este cauto enfoque, con su énfasis en la continuidad, también debe decirse que la revolución de 1952 fue un movimiento en contra de las herencias coloniales y en contra del liberalismo oligárquico y excluyente. Al igual que el gobierno de Villarroel en el Congreso Indigenal de 1945, los ideólogos revolucionarios defendieron la revolución como el triunfo de una lucha en contra del feudalismo y la opresión colonial, en contra de cuatro siglos de servidumbre. Al otorgarles el derecho al voto y al reconocer oficialmente a una red nacional de sindicatos campesinos, la revolución convirtió a los comunarios, pequeños propietarios y antiguos colonos en toda una fuerza política nacional.[79] El Estado del MNR no hizo esto por su cuenta: lo que hizo fue formalizar, dentro de determinadas instancias institucionales, lo que, en realidad, los habitantes rurales ya habían logrado en 1945, 1946 y 1947. La participación indígena en las fases iniciales y más disputadas de la revolución rompió estructuras de separación y discriminación. Los indígenas y campesinos ocuparon los pueblos mestizos, marcharon sobre las principales ciudades y consolidaron espontáneamente una profusión de sus propias aldeas y mercados rurales.[80] Estas intervenciones, aunque nuevamente equilibradas

78 Ver Lagos, *Autonomy and Power*; Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*.
79 Esto convirtió a los sindicatos en un vehículo del clientelismo y la ayuda estatal, pero también los hizo un medio potencial de la representación política independiente (Albó, "Andean People in the Twentieth Century", 799).
80 Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 110-111; Malloy, *Bolivia*, 208; Katherine Barnes de von Marschall y Juan Torrico Angulo, "Cambios socio-económicos en el Valle Alto de Cochabamba desde 1952".

por los posteriores desarrollos, tuvieron un notable impacto democratizador, que no podría revertirse fácilmente.[81] Desde una perspectiva a largo plazo, está claro que no fue la revolución por sí sola la que efectuó los cambios que se asocian a 1952: cuando los hacendados criticaban el fantasma de la agitación indígena y el fin de la división racializada urbano-rural, ellos estaban viendo una vez más lo que ya habían visto. La historia que observaban, una historia de racismo y antiracismo, resuena actualmente en las posibilidades que se articulan para el futuro y en aquello que todavía se percibe como una amenaza.[82]

81 Rivera, *Oprimidos pero no vencidos*, 111.
82 Sobre las formas en que la historia "moldea nuestra aproximación al presente y a lo que percibimos como amenazante", ver Patricia Williams, "Extrajudicial Activism", 11.

Bibliografía

Archivos Consultados

Cochabamba, Bolivia
Archivo de la Corte Superior de Justicia de Cochabamba (ACSJC)
Archivo del Arzobispado de Cochabamba
Archivo del Juzgado de Instrucción de Cliza (AJIC)
Archivo del Juzgado de Instrucción de Punata
Archivo del Juzgado de Partido de Cliza
Archivo del Notario de Cliza
Archivo de *Los Tiempos*, Colección Salamanca
Archivo Histórico de la Prefectura de Cochabamba (AHPC)
Archivo Municipal de Punata
Archivo Municipal de Quillacollo
Archivo Privado de Eduardo Arze Loureiro

La Paz, Bolivia
Archivo de La Paz (ALP)
Archivo del Servicio Nacional de la Reforma Agraria
Archivo Histórico del Honorable Congreso Nacional de Bolivia (AHHCN) (ahora Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional)

Sucre, Bolivia
Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia

Estados Unidos
Land Tenure Center Library, University of Wisconsin-Madison
U.S. National Archives (USNA)
Record Group (RG) 59, State Department Records
Record Group 84, Records of Foreign Service Posts, Consular Reports
Record Group 166, Records of the Foreign Agricultural Service

Periódicos y Revistas

América Indígena. Ciudad de México
Arte y Trabajo. La Paz
Boletín Indigenista. Ciudad de México
La Calle. La Paz
El Comercio. Cochabamba
El Diario. La Paz
El Ferrocarril. Cochabamba
Gaceta Municipal. Cochabamba
El Heraldo. Cochabamba
El Imparcial. Cochabamba
El País. Cochabamba
El Republicano. Cochabamba
Los Tiempos. Cochabamba
Revista Jurídica. Cochabamba

Otras Fuentes

Abercrombie, Thomas. "La fiesta del carnaval postcolonial en Oruro: Clase, etnicidad y nacionalismo en la danza folklórica". *Revista Andina* 10.2 (1992): 279–352.
———. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison: University of Wisconsin Press, 1998.
Aguirre, Nataniel. *Juan de la Rosa*. Cochabamba: Los Tiempos/Los Amigos del Libro, 1987 [1885].
Aguirre, Nataniel, y Fidel Araníbar. *Intereses nacionales*. Cochabamba: Imprenta 14 de setiembre, 1885.
Albó, Xavier. *Achacachi: Medio siglo de lucha campesina*. La Paz: CIPCA, 1979.
———. "From MNRistas to Kataristas to Katari". En Stern, comp. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, 1987.

———. "Andean People in the Twentieth Century". En Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, comps. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Vol. 3.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Albó, Xavier, y Josep Barnadas. *La cara campesina de nuestra historia*. La Paz: Universo, 1985.
Alexander, Robert. *The Bolivian National Revolution*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1958.
Aljovín de Losada, Cristóbal. "Representative Government in Peru: Fiction and Reality, 1821-1845". Tesis de Doctorado, University of Chicago, 1996.
Antezana Ergueta, Luis. *Las grandes masacres y levantamientos indígenas en la historia de Bolivia (1850-1975)*. La Paz: Juventud, 1994.
Antezana Ergueta, Luis, y Hugo Romero Bedregal. *Historia de los sindicatos campesinos: Un proceso de integración nacional en Bolivia*. La Paz: Consejo Nacional de Reforma Agraria, 1973.
Appelbaum, Nancy, Anne Macpherson, y Karin Rosemblatt. "Introduction: Racial Nations". En Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, comps. *Race and Nation in Modern Latin America*, 2003.
———, comps. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2003.
Aramayo, Avelino. *Apuntes sobre el congreso de 1870*. Sucre: Tipografía del Progreso, 1871.
Aranzaes, Nicanor. *Las revoluciones de Bolivia*. La Paz: La Prensa, 1918.
Aráoz, Mario C. *Nuevo digesto de legislación boliviana*. Tomos 1-3. La Paz: Editorial "Renacimiento", 1929.
Ardaya, Gloria S. *Política sin rostro: Mujeres en Bolivia*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1989.
Arguedas, Alcides. *Pueblo enfermo*. La Paz: Juventud, 1982 [1909, 1937].
Ari, Waskar. "Race and Subaltern Nationalism: AMP Activist-Intellectuals in Bolivia, 1921-1964". Tesis de Doctorado, Georgetown University, 2005.
Arias, Juan Félix [Waskar Ari]. *Historia de una esperanza: Los apoderados espiritualistas de Chuquisaca 1936–1964*. La Paz: Aruwiyiri, 1994.
———. "La política y sus modelos en la relación con el Estado boliviano y el movimiento indígena del sur de Cochabamba (1936-1947)". En Pablo Regalsky, comp. *Tata Fermín: Llama viva de un Yachaq*. Cochabamba: CENDA, 1995.
Arze Aguirre, René. "El cacicazgo en las postrimerías coloniales". *Avances* 1 (1978): 47-50.
———. *Guerra y conflictos sociales: El caso rural boliviano durante la campaña del chaco*. La Paz: CERES, 1987.

Ávila, Federico. *El problema de la unidad nacional (del caudillismo bárbaro a la restauración nacionalista)*. La Paz: Editorial Universo, 1938.

Barcelli S., Agustín. *Medio siglo de luchas sindicales revolucionarias en Bolivia, 1905-1955*. La Paz, 1957.

Barnadas, Josep M. *Apuntes para una historia aymara*. La Paz: CIPCA, 1978.

Barnes de von Marschall, Katherine, y Juan Torrico Angulo. "Cambios socioeconómicos en el Valle Alto de Cochabamba desde 1952: Los pueblos provinciales de Cliza, Arani, Sacaba, Tarata y Mizque". La Paz: Servicio Nacional de Reforma Agraria, 1971.

Barragán, Rossana. "Identidades indias y mestizas: Una intervención al debate". *Autodeterminación* 10 (1992): 17-44.

———. "Entre polleras, lliqllas y ñañacas: Los mestizos y la emergencia de la tercera república". En Silvia Arze *et. al.*, comps. *Etnicidad, economía y simbolismo en los Andes*. La Paz: HISBOL/IFEA/SBH-ASUR, 1992.

———. *Indios, mujeres y ciudadanos: Legislación y ejercicio de la ciudadanía en Bolivia (siglo XIX)*. La Paz: Diálogo, 1999.

———. "Los elegidos: En torno a la representación territorial y la re-unión de los poderes en Bolivia entre 1825-1840". En Marta Irurozqui, comp. *La mirada esquiva: Reflexiones históricas sobre la interacción del estado y la ciudadanía en los andes (Bolivia, Ecuador y Perú), siglo XIX*. Madrid: CSIC, 2005.

———. "La representación territorial y la ciudadanía en el sistema directo e indirecto (Bolivia, 1825–1880)". Manuscrito inédito, 2005.

———. *Asambleas Constituyentes: Ciudadanía y elecciones, convenciones y debates (1825-1971)*. La Paz: Muela del Diablo, 2006.

Barragán, Rossana, y Florencia Durán. "El despojo en el marco de la ley". En Taller de Iniciativas en Estudios Rurales y Reforma Agraria, comp. *Collana: Conflicto por la tierra en el Altiplano*. La Paz: Fundación Tierra, 2003.

Beezley, William, Cheryl English Martin, y William French. "Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict". En Beezley, Martin, y French, comps. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance*, 1994.

———. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1994.

Bethell, Leslie, comp. *The Cambridge History of Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984-95.

Bethell, Leslie, y Ian Roxborough, "Introduction: The Postwar Conjuncture in Latin America: Democracy, Labor, and the Left". En Bethell y Roxborough, comps. *Latin America between the Second World War and the Cold War*, 1992.

———, comps. *Latin America between the Second World War and the Cold War, 1944-1948*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Blanco, Federico. *Diccionario geográfico de la República de Bolivia*. Tomo 2, *Departamento de Cochabamba*. La Paz: Taller Tipo-Litográfico, 1901.

Blanco, J. *Antonio Alvarez Mamani: Historia de un dirigente campesino*. [La Paz?]: n.p., 1969.

Blasier, Cole. "Studies of Social Revolution: Origins in Mexico, Bolivia, and Cuba". *Latin American Research Review* 2.3 (1967): 28-64.

Bliss, Katherine. *Compromised Positions: Prostitution, Public Health, and Gender Politics in Revolutionary Mexico City*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2001.

Bolaños, Néstor Luis. *Prontuario para Jueces parroquiales, corregidores, alcaldes de barrio y alcaldes de campo*. Potosí: Tipografía Artística, 1928.

Bonifaz, Miguel. "El problema agrario-indígena en Bolivia". *Universidad de San Francisco Xavier* 16.37-38 (1950): 137-286.

Bonilla, Heraclio. "Peru and Bolivia from Independence to the War of Pacific". En Bethell, *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 3, 1985.

Bourdieu, Pierre. "The Force of Law: Toward a Sociology of the Juridical Field", with an introduction by Richard Terdiman. *Hastings Law Journal* 38 (1987): 805-53.

Brienen, Marten. "The Clamor for Schools: Rural Education and the Development of State-Community Contact in Highland Bolivia, 1930-1952". *Revista de Indias* 62.226 (2002): 615-50.

Bronfman, Alejandra. *Measures of Equality: Social Science, Citizenship, and Race in Cuba, 1902–1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.

Bueno, Jael. "La Sociedad 'Hijas del pueblo,' orígenes y desarrollo". *Nosotras/Opinión*.

———. "La mujer cochabambina: En las primeras décadas del siglo XX". *Nosotras/Opinión*.

Bueno, Jael, et al. "Los trabajadores cochabambinos". *Estudios Sociales* 2.10 (1989).

Burbank, Jane. *Russian Peasants Go to Court: Legal Culture in the Countryside, 1905-1917*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Bustos, Romualdo, y Alejandro Mirones. *Cuestión social jurídica: Indios semi-instruidos atentan la propiedad privada. Las autoridades condescienden en sus pretensiones atentatorias*. Cochabamba: Imprenta la Opinión, 1924.

Cajías, Lupe. *Juan Lechin: Historia de una leyenda*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1994.

Cajías de la Vega, Magdalena. "Introducción: Historias y memorias del 52". *Historias* 6 (2003): 5-9.

Capriles, R. Remberto, y Gastón Arduz Eguía. *El problema social en Bolivia: Condiciones de vida y de trabajo*. La Paz: Editorial Fenix, 1941.

Cárdenas, Lázaro. *Primer Congreso Indigenista Interamericano*. Mexico City: Secretaría de Gobernación, 1940.

Cárdenas, Víctor Hugo. "La lucha de un pueblo". En Xavier Albó, comp. *Raíces de América: El mundo aymara*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

Carter, William. *Comunidades aymaras y reforma agraria en Bolivia*. Mexico City: Instituto Indigenista Interamericano, 1967.

———. "Revolution and the Agrarian Sector". En Malloy y Thorn, comps. *Beyond the Revolution*, 1971.

Centeno, Miguel Angel. *Blood and Debt: War and the Nation-State in Latin America*. University Park: Pennsylvania State University Press, 2002.

Chambers, Sarah C. "Little Middle Ground: The Instability of a Mestizo Identity in the Andes, Eighteenth and Nineteenth Centuries". En Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, comps. *Race and Nation in Modern Latin America*, 2003.

Chartier, Roger. *The Cultural Origins of the French Revolution*. Traducido por Lydia G. Cochrane. Durham: Duke University Press, 1991.

———. *On the Edge of the Cliff: History, Language, and Practices*. Traducido por Lydia G. Cochrane. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

Chomsky, Aviva, y Aldo Lauria-Santiago, comps. *Identity and Struggle at the Margins of the Nation-State: The Laboring Peoples of Central America and the Hispanic Caribbean*. Durham: Duke University Press, 1998.

Choque Canqui, Roberto. "De la defensa del ayllu a la creación de la República del Qullasuyu". En *Historia y evolución del movimiento popular*. Cochabamba: UNRISD/CERES, 1986.

———. *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla, 1987.

———. "La escuela indigenal: La Paz (1905-1938)". En Choque *et. al.*, comps. *Educación indígena*, 1992.

———. "Las rebeliones indígenas de la post-guerra del Chaco". *Data* 3 (1992): 37-53.

———. *Historia de una lucha desigual*. La Paz: UNIH-PAKAXA, 2005.

Choque, Roberto, *et. al.*, comps. *Educación indígena: ¿Ciudadanía o colonización?* La Paz: Aruwiyiri, 1992.

Choque, Roberto, y Esteban Ticona. *Sublevación y masacre de 1921 (Jesús de Machaqa: La marka rebelde 2)*. La Paz: CIPCA/CEDOIN, 1996.

———. *Sublevación y masacre de Jesús de Machaqa de 1921*. La Paz: Fundación Diálogo, 1998.

Clagett, Helen L. *Guide to the Law and Legal Literature of Bolivia*. Washington, D.C.: Library of Congress, 1947.

Clark, A. Kim. "Race, 'Cuture,' and Mestizaje: The Statistical Construction of the Ecuadorian Nation, 1930-1950". *Journal of Historical Sociology* 11.2 (1998): 185-211.

———. "Racial Ideologies and the Quest for National Development: Debating the Agrarian Problem in Ecuador (1930-50)". *Journal of Latin American Studies* 30 (1998): 373-93.

Claure, Toribio. *Una escuela rural en Vacas*. La Paz: Universo, 1949.

Cleven, N. Andrew. *The Political Organization of Bolivia*. Washington, D.C.: Carnegie Institution of Washington, 1940.

Coatsworth, John H. "Patterns of Rural Rebellion in Latin America: Mexico in Comparative Perspective". En Katz, comp. *Riot, Rebellion, and Revolution*, 1988.

Comaroff, John L. "Foreword". En Mindie Lazarus-Black y Susan F. Hirsch, comps. *Contested States, Law, Hegemony and Resistance*. New York: Routledge, 1994.

———. "Legality, Modernity, and Ethnicity in Colonial South Africa: An Excursion in the Historical Anthropology of Law". En Richard Rawlings, comp. *Law, Society, and Economy: Centenary Essays for the London School of Economics and Political Science, 1895-1995*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

———. "Colonialism, Culture, and the Law: A Foreword". *Law and Social Inquiry* 26.2 (2001): 305–14.

Condarco Morales, Ramiro. *Zárate, El "Temible" Willka: Historia de la rebelión indígena de 1899*. La Paz: Talleres Gráficos, 1965.

Conde Mamani, Ramón. "Lucas Miranda Mamani: Maestro indio Uru-Murato". En Choque et al., comps. *Educación indígena*, 1992.

Condori Chura, Leandro, y Esteban Ticona Alejo. *El escribano de los caciques apoderados: Kasikinakan purirarunakan qillqiripa*. La Paz: HISBOL/THOA, 1992.

Conklin, Alice L. "Colonialism and Human Rights: A Contradiction in Terms? The Case of France and West Africa, 1895-1914". *American Historical Review* 103.2 (1998): 419-42.

Conniff, Michael L. "Introduction: Toward a Comparative Definition of Populism". En Conniff, comp. *Latin American Populism in Comparative Perspective*, 1982.

———, comp. *Latin American Populism in Comparative Perspective*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1982.

Cooper, Frederick, Thomas Holt, y Rebecca Scott, comps. *Beyond Slavery: Explorations of Race, Labor, and Citizenship in Postemancipation Societies*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

Cooper, Frederick, *et. al.* "Introduction". En Cooper, Holt, y Scott, comps. *Beyond Slavery*, 2000.

Coordinadora de Historia, comp. *Historias bajo la lupa: La Guerra Federal*. La Paz: La Razón, n.d.

Cornejo S., Alberto. *Programas políticos de Bolivia*. Cochabamba: Universitaria, 1949.

Dandler, Jorge. "Politics of Leadership, Brokerage and Patronage in the Campesino Movement of Cochabamba, Bolivia (1935-54)". Tesis de Doctorado, University of Wisconsin-Madison, 1971.

———. *El sindicalismo campesino en Bolivia: Los cambios estructurales en Ucureña*. Cochabamba: CERES, 1983.

Dandler, Jorge, y Juan Torrico. "From the National Indigenous Congress to the Ayopaya Rebellion: Bolivia 1945–1947". En Stern, comp., *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, 1987.

Davin, Anna. "Imperialism and Motherhood". En Ann Stoler y Frederick Cooper, comps. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Dawson, Alexander. *Indian and Nation in Revolutionary Mexico*. Tucson: University of Arizona Press, 2004.

De Jong, Marianne. "En la sombra de Totora: La historia de una provincia rural en base de testimonios, 1932-1952". Cochabamba: INEDER, 1988.

De la Cadena, Marisol. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919–1991*. Durham: Duke University Press, 2000.

———."Are 'Mestizos' Hybrids?: The Conceptual Politics of Andean Identities". *Journal of Latin American Studies* 37.2 (2005): 259-84.

De la Fuente, Alejandro. *A Nation for All: Race, Inequality, and Politics in Twentieth-Century Cuba*. Chapel Hill: University of North Carolina, 2001.

Del Río, Mercedes. "Simbolismo y poder en Tapacarí". *Revista Andina* 8.1 (1990): 77-113.

Delgado, Oscar, y Tomaz Borges, comps. *Reformas agrarias en la América Latina*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1965.

Demélas, Marie-Danielle. "Darwinismo a la criolla: El darwinismo social en Bolivia, 1809-1910". *Historia Boliviana* 1.2 (1981): 55-82.

———. "Sobre jefes legítimos y 'vagos': Insurrecciones indias y guerra civil en Bolivia a fines del siglo XIX". *Historia y Cultura* 8 (1985): 51-77.

Díaz Villamil, Antonio. *La niña de sus ojos*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1988.

Dibbits, Ineke, et al. *Polleras libertarias: Federación Obrera Femenina, 1927–1965*. La Paz: Tahipamu/HISBOL, 1986.

Dorsey, Bruce. "A Case Study of Ex-Hacienda Toralapa in the Tiraque Region of the Upper Cochabamba Valley". University of Wisconsin-Madison, Land Tenure Center, Research Paper No. 65, 1975.

Drake, Paul W. "Conclusion: Requiem for Populism?" En Conniff, comp., *Latin American Populism in Comparative Perspective*, 1982.

———. "Introduction: The Political Economy of Foreign Advisors and Lenders in Latin America". En Paul Drake, comp. *Money Doctors, Foreign Debts, and Economic Reforms in Latin America from the 1890s to the Present*. Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 1994.

Dubois, Laurent. "La République Métissée: Citizenship, Colonialism, and the Borders of French History". *Cultural Studies* 14.1 (2000): 15-34.

———. *A Colony of Citizens: Revolution and Slave Emancipation in the French Caribbean, 1787-1804*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2004.

Dunkerley, James. *Rebellion in the Veins: Political Struggle in Bolivia, 1952-82*. London: Verso, 1984.

———. *Orígenes del poder militar en Bolivia: Historia del ejército, 1879-1935*. La Paz: Quipus, 1987.

———. "Political Suicide in Latin America". En James Dunkerley, *Political Suicide in Latin America and Other Essays*. London: Verso, 1992.

———. "The Origins of the Bolivian Revolution in the Twentieth Century: Some Reflections". En Grindle y Domingo, comps., *Proclaiming Revolution*, 2003.

Durán Jordán, Florencia, y Ana María Seoane Flores. *El complejo mundo de la mujer durante la Guerra del Chaco*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, 1997.

Eckstein, Susan. *The Impact of Revolution: A Comparative Analysis of Mexico and Bolivia*. London: Sage, 1976.

Educación: Revista Mensual de Pedagogía y Orientación Sindical, 4 (June 1940) (Número especial dedicado al Primer Congreso Indigenista Interamericano).

Estrada, Teodomiro. *Pequeña monografía del departamento de Cochabamba*. Oruro, Bolivia: Imprenta de El Tribuno, 1904.

Farcau, Bruce W. *The Chaco War: Bolivia and Paraguay, 1932-1935*. Westport, Conn.: Praeger, 1996.

Federación Rural de Cochabamba. *Memoria de la tercera conferencia nacional de agricultura ganadería e industrias derivadas realizada en Cochabamba, del 12 al 20 de agosto de 1945*. Cochabamba: Editorial Atlantic, 1946.

Fernández, Marcelo Osco. *La ley del ayllu: Práctica de jach'a justicia y jisk'a justicia (justicia mayor y justicia menor) en comunidades aymaras*. La Paz: PIEB, 2000.

Fernández Terán, Roberto. "Transformaciones y prácticas de poder en el ejército boliviano: Hacia la construcción del ciudadano soldado (1932-1940)". *Análisis político* 3.5 (1999): 51-60.

———. "Prensa, radio e imaginario boliviano durante la guerra del Chaco (1932–1935)". Paper presented at the First Regional Conference of Social Scientists. Catholic University of Bolivia, 2000.

Ferrer, Ada. *Insurgent Cuba: Race, Nation, and Revolution, 1868-1898*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.

Fifer, J. Valerie. *Bolivia: Land, Location, and Politics since 1825*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Finot, Enrique. *Sobre el problema del indio*. Mexico City, 1940.

Fitzgibbon, Russell H. *The Constitutions of the Americas*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

Flores C., Gonzalo. "Una indagación sobre movimientos campesinos en Bolivia: 1913-1917". La Paz: CERES, 1979.

———. "Levantamientos campesinos durante el período Liberal (1900-1920)". En Fernando Calderón y Jorge Dandler, comps. *Bolivia: La fuerza histórica del campesinado*. Cochabamba: United Nations-CERES, 1984.

Flores Moncayo, José. *Legislación boliviana del indio*. La Paz: Instituto Indigenista Boliviano, 1953.

Forster, Cindy. *The Time of Freedom: Campesino Workers in Guatemala's October Revolution*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2001.

Fraser, Nancy, y Linda Gordon. "Contract versus Charity: Why Is There No Social Citizenship in the United States?" *Socialist Review* 92/3.22 (1992): 45-67.

Gallego, Ferran. *Los orígenes del reformismo militar en América Latina: La gestión de David Toro en Bolivia*. Barcelona: PPU, 1991.

———. *Ejército, nacionalismo y reformismo en América Latina: La gestión de Germán Busch en Bolivia*. Barcelona: PPU, 1992.

Gallo, Carmenza. *Taxes and State Power: Political Instability in Bolivia, 1900-1950*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.

Gamio, Manuel. "La identificación del indio". *América Indígena* 6.2 (1946): 99-104.

García, Antonio. "La reforma agraria y el desarrollo social". En Delgado y Borges, comps. *Reformas Agrarias en la América Latina*, 1965.

García, María Elena, y José Antonio Lucero. "Un País Sin Indígenas?: Rethinking Indigenous Politics in Peru". En Nancy Grey Postero y Leon Zamosc, comps. *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press, 2004.

Gill, Lesley. *Precarious Dependencies: Gender, Class and Domestic Service in Bolivia*. New York: Columbia University Press, 1994.

González Torres, René, y Luis Iriarte Ontiveros. *Villarroel, Mártir de sus ideales, y el atisbo de la Revolución Nacional*. La Paz: Don Bosco, 1983.

Goodrich, Carter. "Bolivia in Time of Revolution". En Malloy y Thorn, comps. *Beyond the Revolution*, 1971.

Goodwin, Jeff. *No Other Way Out: States and Revolutionary Movements, 1945–1991*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Gordillo, José M. *Campesinos revolucionarios en Bolivia: Identidad, territorio y sexualidad en el Valle Alto de Cochabamba, 1952-1964*. La Paz: Plural, 2000.

Gordillo, José M., y Robert H. Jackson. "Mestizaje y proceso de parcelación en la estructura agraria de Cochabamba (el caso de Sipe-Sipe en los siglos XVIII-XIX)". *HISLA* 10 (1987): 15-37.

Gotkowitz, Laura. "Education and Race in Early-Twentieth-Century Bolivia". Manuscrito inédito, 1991.

———. "'¡No hay hombres!': Género, nación y las Heroínas de la Coronilla de Cochabamba (1885–1926)". En Rossana Barragán, Dora Cajías, y Seemin Qayum, comps. *El siglo XIX en Bolivia y América Latina*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo, 1997.

———. "Commemorating the *Heroínas*: Gender and Civic Ritual in Early-Twentieth-Century Bolivia". En Elizabeth Dore y Maxine Molyneux, comps. *Hidden Histories of Gender and the State in Latin America*. Durham: Duke University Press, 2000.

———. "Trading Insults: Honor, Violence, and the Gendered Culture of Commerce in Cochabamba, Bolivia, 1870s-1950s". *Hispanic American Historical Review* 83.1 (2003): 83-118.

———. "Conmemorando a las Heroínas: género y ritual cívico en Bolivia a inicios del siglo XX". *Decursos* (Cochabamba) IX:17/18 (2007): 61-96 (traducido por Rose Marie Vargas y Frances Kinloch Tijerino).

Gould, Jeffrey L. *To Lead as Equals: Rural Protest and Political Consciousness in Chinandega, Nicaragua, 1912-1979*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990.

———. *To Die in This Way: Nicaraguan Indians and the Myth of Mestizaje, 1880-1965*. Durham: Duke University Press, 1998.

———. "Revolutionary Nationalism and Local Memories in El Salvador". En Gilbert M. Joseph, comp. *Reclaiming the Political in Latin American History*. Durham: Duke University Press, 2001.

Gould, Jeffrey, y Aldo Lauria-Santiago. "'They Call Us Thieves and Steal Our Wage'": Toward a Reinterpretation of the Salvadoran Rural Mobilization, 1929-1931". *Hispanic American Historical Review* 84.2 (2004): 192-237.

Graham, Richard, comp. *The Idea of Race in Latin America, 1870–1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.

Grandin, Greg. *The Blood of Guatemala: A History of Race and Nation*. Durham: Duke University Press, 2000.

———. *The Last Colonial Massacre: Latin America in the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Grieshaber, Erwin P. "Survival of Indian Communities in Nineteenth-Century Bolivia". Ph.D. diss., University of North Carolina, Chapel Hill, 1977.

———. "Fluctuaciones en la definición del indio: Comparación de los censos de 1900 y 1950". *Historia Boliviana* 5.1-2 (1985): 45-65.

———. "Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz, 1881-1920". *Data* 1 (1991): 113-44.

Grigoriú Sánchez de Lozada, Raimundo. "Bolivia". En Richard Pattee, comp. *El catolicismo contemporáneo en hispanoamérica*. Buenos Aires: Editorial Fides, 1951.

Grindle, Merilee. *State and Countryside: Development Policy and Agrarian Politics in Latin America*. Baltimore: Johns Hopkins University Press 1986.

Grindle, Merilee S., y Pilar Domingo, comps. *Proclaiming Revolution: Bolivia in Comparative Perspective*. London: Institute of Latin American Studies, University of London; Cambridge, Mass.: David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University, 2003.

Grupo Tupac Amaru. *La victoria o la muerte. Al pueblo boliviano, soldados, estudiantes, obreros. Manifiesto del Grupo Tupac Amaru*. n.pl.: n.p., [1934].

Guardino, Peter. *Peasants, Politics, and the Formation of Mexico's National State: Guerrero, 1800–1857*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Gudmundson, Lowell, y Francisco A. Scarano. "Conclusion: Imagining the Future of the Subaltern Past- Fragments of Race, Class, and Gender in Central America and the Hispanic Caribbean, 1850-1950". En Chomsky y Lauria-Santiago, comps. *Identity and Struggle at the Margins of the Nation-State*, 1998.

Guerrero, Andrés. "The Construction of a Ventriloquist's Image: Liberal Discourse and the 'Miserable Indian Race' in Late 19th-Century Ecuador". *Journal of Latin American Studies* 29.3 (1997): 555–90.

Guevara Arze, Wálter. "Manifiesto de Ayopaya". En Walker Guevara Arze, comp. *Bases para replantear la Revolución Nacional*. La Paz: Juventud, 1988.

Hale, Charles A. "Political and Social Ideas". En Leslie Bethell, comp. *Latin America: Economy and Society, 1870-1930*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

———. *The Transformation of Liberalism in Late Nineteenth-Century Mexico*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

———. "Frank Tannenbaum and the Mexican Revolution". *Hispanic American Historical Review* 75.2 (1995): 215-46.

Hale, Charles R. "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala". *Journal of Latin American Studies* 34 (2002): 485-524.

Harris, Olivia. "Ethnic Identity and Market Relations: Indians and Mestizos in the Andes". En Larson y Harris, con Tandeter, comps. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes*, 1995.

Harris, Olivia, y Xavier Albó. *Monteras y guardatojos: Campesinos y mineros en el norte de Potosí*. La Paz: CIPCA, 1984.

Hausen, Karin. "Mother's Day in the Weimar Republic". En R. Bridenthal, A. Grossmann, y M. Kaplan, comps. *When Biology Became Destiny: Women in Weimar and Nazi Germany*. New York: Monthly Review Press, 1984.

———. "Mothers, Sons and the Sale of Symbols and Goods. The German 'Mother's Day.'" En Hans Medick y David Warren Sabean, comps. *Interest and Emotion: Essays on the Study of Family and Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press 1984.

Healy, Kevin. *Llamas, Weavings, and Organic Chocolate: Multicultural Grassroots Development in the Andes and Amazon of Bolivia*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 2001.

Heath, Dwight. "Bolivia's Law of Agrarian Reform". En Heath, Erasmus, y Buechler, comps. *Land Reform and Social Revolution in Bolivia*, 1969.

———. "Conclusions and Implications for Action". En Heath, Erasmus, y Buechler, comps. *Land Reform and Social Revolution in Bolivia*, 1969.

———. "Land Reform, Revolution, and Development: A Longitudinal Study of the Case of Bolivia". *Lateinamerika* 24.1 (1989): 52-73

Heath, Dwight B., Charles Erasmus, y Hans Buechler, comps. *Land Reform and Social Revolution in Bolivia*. New York: Praeger, 1969.

Hertzog, Enrique. *Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1947*. La Paz, 1947.

———. *Mensaje al H. Congreso Ordinario de 1948*. La Paz, 1948.

Holt, Thomas C. *The Problem of Freedom: Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1832-1938*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

———. "The Essence of the Contract: The Articulation of Race, Gender, and Political Economy in British Emancipation Policy, 1838-1866". En Cooper, Holt, y Scott, comps. *Beyond Slavery*, 2000.

———. "The First New Nations". En Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, comps. *Race and Nation in Modern Latin America*, 2003.

Huacani, Carlos, E. Mamani, y José Subirats. *Warisata "Escuela Ayllu": El por qué de un fracaso*. La Paz: CEBIAE, 1978.

Hylton, Forrest. "Tierra común: Caciques, artesanos e intelectuales radicales y la rebellion de Chayanta". En Hylton *et. al.*, comps. *Ya es otro tiempo el presente*, 2003.

———. "El federalismo insurgente: Una aproximación a Juan Lero, los comunarios y la Guerra Federal". *Tinkazos* 7.16 (2004): 99-118.

Hylton, Forrest, Felix Patzi, Sergio Serulnikov y Sinclair Thomson. *Ya es otro tiempo el presente: Cuatro momentos de insurgencia indígena*. La Paz: Muela del Diablo, 2003.

Hylton, Forrest, y Sinclair Thomson. "Ya es otro tiempo el presente". En Hylton *et. al.*, *Ya es otro tiempo el presente*, 2003.

Informe del Prefecto, Superintendente de Hacienda y Minas del Departamento, Cnl. Alberto Arauz. Cochabamba: Editorial América, 1945.

Irurozqui, Marta. "¿Qué hacer con el indio?: Un análisis de las obras de Franz Tamayo y Alcides Arguedas". *Revista de Indias* 52.195/196 (1992): 559-87.

———. "Partidos políticos y golpe de estado en Bolivia: La política nacional-popular de Bautista Saavedra, 1921-1925". *Revista de Indias*, 54.200 (1994): 137-56.

———. *La armonía de las desigualdades: Elites y conflictos de poder en Bolivia, 1880-1920*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.

———. *"A bala, piedra y palo": La construcción de la ciudadanía política en Bolivia, 1826-1952*. Seville: Diputación de Sevilla, 2000.

———. "El bautismo de la violencia. Indígenas patriotas en la revolución de 1870 en Bolivia". *Historia y Cultura* 28-29 (2003): 149-78.

Jackson, Robert H. "Evolución y persistencia del colonaje en las haciendas de Cochabamba". *Siglo XIX* 3.6 (1988): 145-62.

———. *Regional Markets and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1539–1960*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1994.

———, comp. *Liberals, the Church, and Indian Peasants: Corporate Lands and the Challenge of Reform in Nineteenth-Century Spanish America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1997.

———. "Community and Hacienda in the Bolivian Highlands: Changing Patterns of Land Tenure in Arque and Vacas". En Jackson, comp. *Liberals, the Church, and Indian Peasants*, 1997.

Jacobsen, Nils. *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. Berkeley: University of California Press, 1993.

———. "Liberalism and Indian Communities in Peru, 1821-1920". En Jackson, comp. *Liberals, the Church, and Indian Peasants*, 1997.

Jacobsen, Nils, y Cristóbal Aljovín, comps. *Political Cultures in the Andes, 1750-1950*. Durham: Duke University Press, 2005.

———. "Concluding Remarks: Andean Inflections of Latin American Political Cultures". En Jacobsen y Aljovín, comps. *Political Cultures in the Andes*, 2005.

Jiménez, Michael F. "Class, Gender, and Peasant Resistance in Central Colombia, 1900-1930". En Forrest D. Colburn, comp. *Everyday Forms of Peasant Resistance*. Armonk, N.Y.: M. E. Sharpe, 1989.

Jordán Pando, Roberto. "Participación y movilización campesinas en el proceso revolucionario boliviano", *América Indígena*, 32.3 (1972): 907-34.

Joseph, Gilbert, y Daniel Nugent. "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico". En Gilbert Joseph y Daniel Nugent, comp. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press, 1994.

Katz, Friedrich, comp. *Riot, Rebellion, and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

———. "Introduction: Rural Revolts in Mexico". En Katz, comp. *Riot, Rebellion, and Revolution*, 1988.

———. "Rural Rebellions after 1810". En Katz, comp. *Riot, Rebellion, and Revolution*, 1988.

———. "The Liberal Republic and the Porfiriato, 1867-1910". En Leslie Bethell, comp. *Mexico since Independence*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. *The Life and Times of Pancho Villa*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Kerber, Linda. "The Meanings of Citizenship". *Journal of American History* 84.3 (1997): 833-54.

Klein, Herbert. "American Oil Companies in Latin America: The Bolivian Experience". *Inter-American Economic Affairs* 18.2 (1964): 47-72.

———. "'Social Constitutionalism' in Latin America: The Bolivian Experience of 1938". *The Americas* 22.3 (1966): 258-76.

———. *Parties and Political Change in Bolivia, 1880-1952*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

———. *Bolivia: The Evolution of a Multi-Ethnic Society*. New York: Oxford University Press, 1992.

———. *Haciendas and Ayllus: Rural Society in the Bolivian Andes in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

Knight, Alan. "Social Revolution: A Latin American Perspective". *Bulletin of Latin American Research* 9.2 (1990) 175-202.

———. "Racism, Revolution, and *Indigenismo*: Mexico, 1910-1940". En Graham, comp. *The Idea of Race in Latin America*, 1990.

———. "Populism and Neo-populism in Latin America, especially Mexico". *Journal of Latin American Studies* 30.2 (1998): 223-48.

———. "The Domestic Dynamics of the Mexican and Bolivian Revolutions". En Grindle y Domingo, comps. *Proclaiming Revolution*, 2003.

———. "Is Political Culture Good to Think?" En Jacobsen y Aljovín, comps. *Political Cultures in the Andes*, 2005.

Knudson, Jerry W. "The Bolivian Immigration Bill of 1942: A Case Study in Latin American Anti-Semitism". *American Jewish Archives* 20.1 (1968): 138-59.

Kohl, James V. "The Role of the Peasant in the Bolivian Revolutionary Cycle, 1952-1964". Tesis de Doctorado, University of New Mexico, 1969.

———. "Peasant and Revolution in Bolivia, April 9, 1952-August 2, 1953". *Hispanic American Historical Review* 58.2 (1978): 238-59.

Kourí, Emilio. "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico: The Unexamined Legacies of Andrés Molina Enríquez". *Hispanic American Historical Review* 82.1 (2002): 69-117.

———. *A Pueblo Divided: Business, Property, and Community in Papantla, Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Kuenzli, Gabrielle. "La evolución de la revolución liberal: De aymaras liberales a incas ciudadanos". *Historia y Cultura* 28-29 (2003): 253-72.

Lagos, María. *Autonomy and Power: The Dynamics of Class and Culture in Rural Bolivia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994.

———. "Livelihood, Citizenship, and the Gender of Politics". En David Nugent, comp. *Locating Capitalism in Time and Space: Global Restructurings, Politics, and Identity*. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Langer, Erick D. "Labor Strikes and Reciprocity on Chuquisaca Haciendas". *Hispanic American Historical Review* 65.2 (1985): 255–78.

———. "El liberalismo y la abolición de la comunidad indígena en el siglo XIX". *Historia y Cultura* 14 (1988): 59-95.

———. "Land Struggles, Interethnic Alliances and New Kurakas: A New Perspective on the Chayanta Rebellion of 1927". Trabajo presentado en el XLVI Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, Holland, 1988.

———. *Economic Change and Rural Resistance in Southern Bolivia, 1880–1930*. Stanford: Stanford University Press, 1989.

———. "Andean Rituals of Revolt: The Chayanta Rebellion of 1927". *Ethnohistory* 37.3 (1990): 227–53.

Langer, Erick D., y Robert Jackson. "Liberalism and the Land Question in Bolivia, 1825–1920". En Jackson, comp. *Liberals, the Church, and Indian Peasants*, 1997.

Larson, Brooke. *Explotación agraria y resistencia campesina en Cochabamba*. Cochabamba: CERES, 1983.

———. *Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia: Cochabamba, 1550-1900*. Princeton: Princeton University Press, 1988.

———. "Casta y clase: La formación de un campesinado mestizo y mercantil en la región de Cochabamba". *Allpanchis* 1.35/36 (1990): 187-222.

———. *Cochabamba, 1550-1900: Colonialism and Agrarian Transformation in Bolivia*. 2a ed. ampliada. Durham: Duke University Press, 1998.

———. "Andean Highland Indians and the Trials of Nation Making during the Nineteenth Century". En Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, comps. *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*, Vol. 3.2 Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

———. "Forging the Unlettered Indian: The Pedagogy of Race in the Bolivian Andes". Trabajo presentado en el simposio sobre Race, Culture, and Power in Latin America. University of Iowa, Iowa City, 2002.

———. "Capturing Indian Bodies, Hearths and Minds: 'El hogar campesino' and Rural School Reform in Bolivia, 1920s-1940s". En Grindle y Domingo, comps. *Proclaiming Revolution*, 2003.

———. *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810–1910*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

———. "Redeemed Indians, Barbarianized Cholos: Crafting Neocolonial Modernity in Liberal Bolivia, 1900-1910". En Jacobsen y Aljovín, comps. *Political Cultures in the Andes*, 2005.

Larson, Brooke, y Olivia Harris, con Enrique Tandeter, comps. *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology*. Durham: Duke University Press, 1995.

Larson, Brooke, y Rosario León. "Markets, Power, and the Politics of Exchange in Tapacarí, c. 1780 and 1980". En Larson y Harris, con Tandeter, comps. *Ethnicity, Markets, and Migration*, 1995.

Lauria-Santiago, Aldo. *An Agrarian Republic: Commercial Agriculture and the Politics of Peasant Communities in El Salvador, 1823-1914*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1999.

Lehm A., Zulema, y Silvia Rivera C. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: THOA, 1988.

Lehman, D. Kenneth. *Bolivia and the United States*. Athens: University of Georgia Press, 1999.

Leonard, Olen. *Canton Chullpas: A Socioeconomic Study in the Cochabamba Valley of Bolivia*. Washington, D.C.: U.S. Office of Foreign Agricultural Relations, 1948.

Léons, Barbara, y William Léons. "Land Reform and Economic Change in the Yungas". En Malloy y Thorn, comps. *Beyond the Revolution*, 1971.

Levine, Robert M. *Father of the Poor? Vargas and His Era*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Lewis, Oscar, y Ernest E. Maes. "Base para una nueva definición práctica del indio". *América Indígena* 5.2 (1945): 107-18.

Lofstrom, William Lee. "The Promise and Problem of Reform: Attempted Social and Economic Change in the First Years of Bolivian Independence". Tesis de Doctorado, Cornell University, Ithaca, N.Y., 1972.

Lomnitz-Adler, Claudio. *Exits from the Labyrinth: Culture and Ideology in the Mexican National Space*. Berkeley: University of California Press, 1992.

———. *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2001.

Lora, Guillermo. *A History of the Bolivian Labour Movement, 1848-1871*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

———. *Historia del movimiento obrero boliviano, 1933-1952*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1980.

Mallon, Florencia. "Indian Communities, Political Cultures, and the State in Latin America, 1780-1990". *Journal of Latin American Studies* 24 (1992): 35-53.

———. *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press, 1995.

———. *Courage Tastes of Blood: The Mapuche Community of Nicolás Ailío and the Chilean State, 1906-2001*. Durham: Duke University Press, 2005.

Malloy, James M. *Bolivia: The Uncompleted Revolution*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1970.

———. "Revolutionary Politics". En Malloy y Thorn, comps. *Beyond the Revolution*, 1971.

Malloy, James M., y Richard Thorn, comps. *Beyond the Revolution: Bolivia Since 1952*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1971.

Mamani Capchiri, Humberto. "La educación india en la visión de la sociedad criolla: 1920-43". En Choque *et. al.*, comps. *Educación indígena*, 1992.

Mamani Condori, Carlos B. *Taraqu, 1866-1935: Masacre, guerra y "Renovación" en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri, 1991.

Marof, Tristán. *La tragedia del altiplano*. Buenos Aires: Claridad, 1935.

Martínez, Françoise. "El 'indio' en las representaciones de la elite". En Coordinadora de Historia, *Historias bajo la lupa:La Guerra Federal*, s.f.

Mayorga, Fernando. *El discurso del nacionalismo revolucionario*. Cochabamba: CIDRE, 1985.

McCreery, David. "State Power, Indigenous Communities, and Land in Nineteenth Century Guatemala". En Carol Smith, comp. *Indian Communities and the State: Guatemala, 1540-1988*. Austin: University of Texas Press, 1989.

———. *Rural Guatemala: 1760-1940*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

Medinaceli, Carlos. *La Chaskañawi*. La Paz: Los Amigos del Libro, 1982 [1947].

Medinaceli, Ximena. *Alternando la rutina: Mujeres en las ciudades de Bolivia, 1920-1930*. La Paz: CIDEM, 1989.

———. "Redefinición de las comunidades". En Coordinadora de Historia, *Historias bajo la lupa:La Guerra Federal*, s.f.

Mehta, Uday. "Liberal Strategies of Exclusion". *Politics and Society* 18.4 (1990): 427-54.

Mendieta Parada, Pilar. "El movimiento de los apoderados 1880-1889". En Coordinadora de Historia, *Historias bajo la lupa:La Guerra Federal*, s.f.

———. "La revolución federal de 1899". En Coordinadora de Historia, *Historias bajo la lupa:La Guerra Federal*, s.f.

———. "Después de Zárate Willka: Los levantamientos indígenas. Periódo liberal (1900–1921)". En Coordinadora de Historia, *Historias bajo la lupa:La Guerra Federal*, s.f.

———. "Iglesia, mundo rural y política: Jacinto Escobar párroco de Mohoza y su participación en la masacre de 1899". *Estudios bolivianos* 8 (1999): 121-68.

———. "El poder de las montañas y la rebelión indígena". *Historia y Cultura* 27 (2001): 71-92.

Mendoza, Zoila. *Shaping Society through Dance: Mestizo Ritual Performance in the Peruvian Andes*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Mendoza H., Ruth Marina. "El Mercado 25 de Mayo como espacio comunicacional". Tesis de Licenciatura, Universidad Privada del Valle, Cochabamba, 1994.

Mitchell, Christopher. *The Legacy of Populism in Bolivia: From the MNR to Military Rule*. New York: Praeger, 1977.

Mitchell, Timothy. "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics". *American Political Science Review* 85.1 (1991): 77-96.

Montenegro, Carlos. *Nacionalismo y coloniaje*. La Paz: Juventud, 1990 [1944].

Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR). *Sus bases y principios de acción inmediata*. 1942.

Niño-Murcia, Mercedes. "'Papelito Manda': La literacidad en una comunidad campesina de Huarochirí". En Virginia Zavala, Mercedes Niño-Murcia, y Patricia Ames, comps. *Escritura y sociedad: Nuevas perspectivas teóricas y etnográficas*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2004.

Oblitas Poblete, Enrique. *Recurso de amparo*. La Paz: Popular, 1967.

Ochoa, Enrique C. "The Rapid Expansion of Voter Participation in Latin America: Presidential Elections, 1845–1986". En James W. Wilkie y David Lorey, comps. *Statistical Abstract of Latin America*. Vol. 25. Los Angeles: UCLA, 1987.

Patch, Richard. "Social Implications of the Bolivian Agrarian Reform". Ph.D. diss., Cornell University, Ithaca, N.Y., 1956.

Pearse, Andrew. "Peasant and Revolution: The case of Bolivia, Part I". *Economy and Society* 1.3 (1972): 255-80.

———. "Peasant and Revolution: The case of Bolivia, Part II". *Economy and Society* 1.4 (1972): 399-424.

Peñaloza B., Marco A. "Entrevista a James Dunkerley: Balance historiográfico sobre la revolución de 1952". *Data* 3 (1992): 157-64.

Peñaloza Cordero, Luis. *Historia del Movimiento Nacionalista Revolucionario, 1941-1952*. La Paz: Juventud, 1963.

Pérez, Elizardo. *Warisata, La escuela-ayllu*. La Paz: HISBOL/CERES, 1992 [1962].

Pérez, Louis. *Cuba: Between Reform and Revolution*. New York: Oxford University Press, 1988.

Platt, Tristan. *Estado boliviano y ayllu andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. Lima: IEP, 1982.

———. "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop* 17 (1984): 3-18.

———. "The Andean Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebellion in 19th-Century Chayanta (Potosí)". En Stern, comp. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, 1987.

Plotkin, Mariano. *Mañana es San Perón: A Cultural History of Perón's Argentina*. Wilmington, Del.: Scholarly Resources, 2003.

Ponce Arauco, Gabriel. "Los alzamientos campesinos de 1947". *Búsqueda* 1.1 (1989): 107-28.

Poole, Deborah. "Ciencia, peligrosidad y represión en la criminología indigenista peruana". En Carlos Aguirre y Charles Walker, comps. *Bandoleros, abigeos y montoneros: Criminalidad y violencia en el Perú, siglos XVIII-XX*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1990.

Poole, Deborah. *Vision, Race, and Modernity: A Visual Economy of the Andean Image World*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

———. "Mestizaje, Distinction and the Political Language of Culture in Oaxaca". Trabajo presentado en el simposio sobre Race, Culture, and Power in Latin America. University of Iowa, Iowa City, 2002.

Primer Congreso Interamericano de Indianistas. *Reglamento, Temario y Agendas*. La Paz: Editorial Fenix, 1939.

Pruden, Hernán. "Separatismo e integracionismo en la post Guerra del Chaco. Santa Cruz de la Sierra (1935-1939)". En Dora Cajías, Magdalena Cajías, Carmen Johnson, y Iris Villegas, comps. *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz: IFEA/Historias, 2001.

Purnell, Jennie. *Popular Movements and State Formation in Revolutionary Mexico: The 'Agraristas' and 'Cristeros' of Michoacán*. Durham: Duke University Press, 1999.

Qayum, Seemin. "Nationalism, Internal Colonialism and the Spatial Imagination: The Geographic Society of La Paz in Turn-of-the-Century Bolivia". En James Dunkerley, comp. *Studies in the Formation of the Nation State in Latin America*. London: Institute of Latin American Studies, University of London, 2002.

———. "Creole Imaginings: Race, Space and Gender in the Making of Republican Bolivia". Tesis de Doctorado, Goldsmiths College, University of London, 2002.

Qayum, Seemin, María Luisa Soux, y Rossana Barragán. *De terratenientes a amas de casa: Mujeres de la élite de La Paz en la primera mitad del siglo XXI*. La Paz: Ministerio de Desarrollo Humano, 1997.

Quintana, Juan Ramón. *Policía y democracia en Bolivia: Una política institucional pendiente*. La Paz: PIEB, 2005.

Ranaboldo, Claudia. *El camino perdido: Chinkasqa ñan armat thaki*. La Paz: SEMTA, 1987.

Rappaport, Joanne. "Object and Alphabet: Andean Indians and Documents in the Colonial Period". En Elizabeth Boone y Walter Mignolo, comps. *Writing without Words: Alternative Literacies in Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press, 1994.

———. *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes*. Durham: Duke University Press, 1998 [1990].

Rasnake, Roger. *Domination and Cultural Resistance: Authority and Power among an Andean People*. Durham: Duke University Press, 1988.

Reinaga, Fausto. *Tierra y libertad: La Revolución Nacional y el Indio*. La Paz: Rumbo Sindical, 1953.

Rénique, Gerardo. "Race, Region, and Nation: Sonora's Anti-Chinese Racism and Mexico's Postrevolutionary Nationalism, 1920s-1930s". En Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, comps. *Race and Nation in Modern Latin America*, 2003.

República de Bolivia. *Código de las leyes del procedimiento civil boliviano*. Sucre: Imprenta Bolívar, 1890.

———. *Constitución política del estado, Ley de organización política y Reglamento de la ley de organización política. Reimpresión autorizada a Mariano E. Tapia*. La Paz: Imprenta Velarde, 1912.

———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura Ordinaria de 1919*. Tomo 4. La Paz: Hugo Heitman.

———. *Proyectos de ley presentados a la H. Cámara de Diputados, 1919*. La Paz.

———. *Informes de comisiones de la H. Cámara de Diputados*, La Paz, 1919.

———. *Proyectos e informes de la H. Cámara de Senadores, 1919*. Tomos 1-2. La Paz.
———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1923*. Tomos 1-4. La Paz: Unidas, 1924.
———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura extraordinaria de 1923-24*. Tomos 5-6. La Paz: Unidas, 1924.
———. *Proyectos e informes de la H. Cámara de Senadores, Legislatura ordinaria de 1923*. La Paz: Unidas, 1923.
———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1924*. Tomos 1 y 3. La Paz.
———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1926*. Tomo 2. La Paz.
———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura extraordinaria de 1926*. Tomo 4. La Paz.
———. *Redactor de la Convención Nacional del año 1880*. Tomo 1. La Paz: Unidas, 1926.
———. *Redactor de la Asamblea Constituyente del año 1871*. La Paz: Unidas, 1927.
———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura ordinaria de 1927*. Tomos 1 y 3. La Paz.
———. *Redactor de la H. Cámara de Diputados, Legislatura extraordinaria de 1927*. Tomo 5. La Paz.
———. *Anuario Administrativo de 1927*. La Paz: Unidas.
———. *Anuario Administrativo de 1939*. Tomo 2. La Paz: Edición Oficial.
———. *Proyectos e informes del H. Senado Nacional, Segundo Congreso Extraordinario de 1931–32*. La Paz: Unidas, 1932.
———. *Proyectos e informes del H. Senado Nacional, Legislatura Ordinaria de 1932*. La Paz: Unidas, 1932.
———. *Proyectos de ley e informes de comisiones de la H. Cámara de Diputados, 1932*. La Paz: La Razón, 1933.
———. *Proyectos de ley e informes de comisiones de la H. Cámara de Diputados, 1933*. La Paz: El Nacional, 1934.
———. *Proyectos e informes del H. Senado Nacional, Legislaturas Ordinarias y Extraordinarias de 1933*. La Paz: Unidas, 1934.
———. *Proyectos e informes del H. Senado Nacional, Legislatura Ordinaria de 1934*. La Paz: Unidas, 1934.
———. *Informes de Comisiones, H. Convención Nacional de 1938*. La Paz: Editorial Trabajo, 1938.
———. *Proyectos de Ley, H. Convención Nacional de 1938*. La Paz: Editorial Trabajo, 1938.
———. *Redactor de la H. Convención Nacional, 1938*. Tomos 1-5. La Paz: Universo, 1938–39.

———. *Anuario Administrativo, 1939*. Tomos 1-2. La Paz.
———. *Proyectos e informes del H. Senado Nacional, 2a. Legislatura Extraordinaria de 1940-1941*. La Paz: Unidas, 1941.
———. *Redactor de la Convención Nacional de 1943, Sesiones extraordinarias*. Tomo 2. La Paz.
———. *Anuario Administrativo de 1944*. La Paz: Edición Oficial.
———. *Proyectos de ley de la H. Convención Nacional de 1944*. La Paz: Editorial La Paz, 1944.
———. *Redactor de la H. Convención Nacional, 1944*. Tomos 1-5. La Paz: Editorial La Paz, 1944.
———. *Proyectos de Ley de la Convención Nacional de 1945*. Tomo 1. La Paz.
———. *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones extraordinarias*. Tomos 1-2. La Paz, 1945.
———. *Redactor de la Convención Nacional de 1945, Sesiones ordinarias*. Tomos 1-5. La Paz, 1945.
———. *Código Busch: Decreto-ley de 24 de mayo de 1939, elevado a rango de Ley general del trabajo en 8 de diciembre de 1942: Edición corregida y aumentada con los últimos decretos y disposiciones del actual gobierno*. La Paz: Popular, 1946.
República de Bolivia, Dirección Nacional de Informaciones. *Bolivia: 10 años de revolución*. La Paz: Burillo y Cía, 1962.
República de Bolivia, Ministerio de Gobierno, Justicia e Inmigración. *Ley Electoral. Con un Apéndice de Disposiciones Legales Modificatorias, Dictadas Posteriormente*. La Paz: Universo, 1946.
República de Bolivia, Ministerio de Instrucción Pública y Agricultura. *Memoria*. La Paz: Artística, 1917.
———. *Memoria*. La Paz, 1918.
———. *Memoria y anexos*. La Paz, 1919.
———. *Anexos a la Memoria*. La Paz, 1925.
———. *Memoria*. La Paz, 1925.
———. *Memoria*. La Paz, 1927.
———. *Anexos a la Memoria*. La Paz, 1929.
———. *Memoria*. La Paz, 1930.
República de Bolivia, Ministerio de Justicia e Instrucción Pública. *Memoria*. La Paz, 1907.
———. *Memoria*. La Paz, 1909.
República de Bolivia, Oficina Nacional de Inmigración, Estadística y Propaganda Geográfica. *Censo general de la población de la República de Bolivia según el empadronamiento de 1 de septiembre de 1900*. 2 tomos. 2a ed. Cochabamba: Canelas, 1973.

Revollo Quiroga, Marcela. *Mujeres bajo prueba: La participación electoral de las mujeres antes del voto universal (1938-1949)*. La Paz: Eureka, 2001.

Reyeros, Rafael. *El pongueaje: La servidumbre personal de los indios bolivianos*. La Paz: Universo, 1949.

———. *Historia social del indio boliviano, "El pongueaje"*. 2a ed. La Paz: Editorial Fenix, 1963.

Rivera, Alberto. *Los terratenientes de Cochabamba*. Cochabamba: CERES/FACES, 1992.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: Elementos para la caracterización de una oligarquía regional". *Avances* 2 (1978): 95-117.

———. *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz: UNRISD, 1984.

———. "Taller de historia oral andina: Proyecto de investigación sobre el espacio ideológico de las rebeliones andinas a través de la historia oral (1900–1950)". En J. P. Deler y Y. Saint-Geours, comps. *Estados y naciones en los Andes*. Tomo 1. Lima: IEP, 1986.

———. "'Pedimos la revisión de límites': Un episodio de incomunicación de castas en el movimiento de caciques-apoderados de los Andes Bolivianos, 1919-1921". En Segundo Moreno Y. y Frank Salomon, comps. *Reproducción y transformación de las sociedades andinas, siglos XVI-XX*. Quito: ABYA-YALA y MLAL, 1991.

———. "Reclaiming the Nation". *NACLA Report on the Americas* 38.3 (2004): 19-23.

Rocha, José Antonio. *Con el ojo de adelante y con el ojo de atrás: Ideología étnica, el poder y lo político entre los quechua de los valles y serranías de Cochabamba (1935-1952)*. Cochabamba: UCB, 1999.

Rodríguez O., Gustavo. "Expansión del latifundio o supervivencia de las comunidades indígenas? Cambios en la estructura agraria boliviana del siglo XIX". Cochabamba: IESE, Serie Historia No. 1, 1983.

———. "Entre reformas y contrareformas: Las comunidades indígenas en el Valle Bajo cochabambino (1825-1900)". En Heraclio Bonilla, comp. *Los Andes en la encrucijada: Indios, comunidades y estado en el siglo XIX*. Quito: Flacso, 1991.

———. *Poder central y proyecto regional, Cochabamba y Santa Cruz en los siglos XIX y XX*. Cochabamba: ILDIS/IDAES, 1993.

———. "El fuego de la revuelta: Trabajadores y estudiantes en Cochabamba (1900-1932)". En Gustavo Rodríguez, comp. *La construcción de una región: Cochabamba y su historia, siglos XIX–XX*. Cochabamba: UMSS, 1995.

Rodríguez O., Gustavo, y Humberto Solares S. *Sociedad oligárquica, chicha y cultura popular*. Cochabamba: Editorial Serrano, 1990.

Romero Bedregal, Hugo. "Integración y politización en una sociedad compuesta: Los primeros sindicatos agrarios, las huelgas de brazos caídos y el primer congreso nacional indigenal en Bolivia". *Temas Sociales* 4 (1970): 73-92.

Roseberry, William. "Beyond the Agrarian Question in Latin America". En Frederick Cooper, Allen Isaacman, Florencia Mallon, William Roseberry, y Steve Stern, comps. *Confronting Historical Paradigms: Peasants, Labor, and the Capitalist World System in Africa and Latin America*. Madison: University of Wisconsin Press, 1993.

———. "Hegemony and the Language of Contention". En Gilbert Joseph y Daniel Nugent, comps. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press, 1994.

Rosemblatt, Karin. *Gendered Compromises: Political Cultures and the State in Chile, 1920-1950*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

Rouma, Georges. *Las bases científicas de la educación*. Sucre: Bolívar, 1911.

Saavedra, Bautista. "La criminalidad aymara en el proceso Mohoza". En Bautista Saavedra, *El ayllu*. La Paz: Artística, 1903.

———. *La democracia en nuestra historia*. La Paz: Gonzalez y Medina, 1921.

———. *El ayllu: Estudios sociológicos*. La Paz: Juventud, 1987 [1903].

Sábato, Hilda. "On Political Citizenship in Nineteenth-Century Latin America". *American Historical Review* 106.4 (2001): 1290-315.

Safford, Frank. "Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870". *Hispanic American Historical Review* 71.1 (1991): 1-33.

Salamanca, Octavio. *En defensa de Bolivia: Respuesta a "Pueblo Enfermo"*. Cochabamba: Tipografía La ilustración, 1914.

Sánchez, Wálter. "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto, 1860-1910". Tesis de Licenciatura, Universidad Mayor de San Simón, 1992.

———. "Hacienda, campesinado y estructura agraria en el Valle Alto de Cochabamba, 1860-1910". *Retrospectiva, Boletín del Archivo Histórico Municipal de Cochabamba* 1.1 (1993): 41–54.

Sánchez-Albornoz, Nicolás. *Indios y tributos en el Alto Perú*. Lima: IEP, 1978.

Sanjinés U., Bernardino. *Venta de tierras de comunidad*. La Paz: Imprenta Paceña, 1871. Reimpreso en *Illimani* 8–9 (1976): 51-75.

Santivañez, José María. *Rebindicación de los terrenos de comunidad o sea refutación del folleto titulado "Lejitimidad de las compras de tierras realengas"*. Cochabamba: Imprenta del Siglo, 1871.

———. *Revindicación de los terrenos de comunidad*. Cochabamba: Imprenta del Siglo, 1871. Reimpreso en *Illimani* 8-9 (1976): 99-138.

Schramm, Raimund. "Mosaicos etnohistóricos del valle de Cliza (valle alto cochabambino), siglo XVI". *Historia y Cultura* 18 (1990): 3-41.

Schwartz, Stuart B., y Frank Salomon. "New Peoples and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies (Colonial Era)". En Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, comps. *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*. Vol. 3.2. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Serulnikov, Sergio. "Disputed Images of Colonialism: Spanish Rule and Indian Subversion in Northern Potosí, 1777-1780". *Hispanic American Historical Review* 76 (1996): 189–226.

———. *Subverting Colonial Authority: Challenges to Spanish Rule in Eighteenth-Century Southern Andes*. Durham: Duke University Press, 2003.

———. "Andean Political Imagination in the Late Eighteenth Century". En Jacobsen y Aljovín, comps. *Political Cultures in the Andes*, 2005.

Servicio Nacional de Reforma Agraria (SNRA). *Evaluación de la reforma agraria boliviana: El fermento pre-revolucionario (1932-1952)*. Tomo 2. La Paz: Servicio Nacional de Reforma Agraria, 1970.

Sider, Gerald. "When Parrots Learn to Talk, and Why They Can't: Domination, Deception, and Self-Deception in Indian-White Relations". *Comparative Studies in Society and History* 29.1 (1987): 3-23.

Silverblatt, Irene. *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

Simmons, A. Roger. *Palca and Pucara: A Study of the Effects of Revolution on Two Bolivian Haciendas*. Berkeley: University of California Press, 1971.

Sinkin, Richard. *The Mexican Reform, 1855-1876: A Study in Liberal Nation-Building*. Austin: University of Texas Press, 1979.

Skocpol, Theda. *Social Revolutions in the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Solares, Humberto. *Historia, espacio y sociedad, Cochabamba, 1550-1950: Formación, crisis y desarrollo de su proceso urbano*. 2 tomos. Cochabamba: Editorial Serrano, 1990.

Somers, Margaret. "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy". *American Sociological Review* 58 (1993): 587-620.

———. "Rights, Relationality, and Membership: Rethinking the Making and Meaning of Citizenship". *Law and Social Inquiry* 19 (1994): 63-112.

Soria Choque, Vitaliano. "Los caciques-apoderados y la lucha por la escuela (1900–1952)". En Choque *et. al.*, comps. *Educación indígena*, 1992.

Soux, María Luisa. "Autoridades comunales, coloniales y republicanas: Apuntes para el estudio del poder local en el altiplano paceño. Laja 1810-1850". *Estudios Bolivianos* 6 (1998): 93-123.

Spitzer, Leo. *Hotel Bolivia: The Culture of Memory in a Refuge from Nazism*. New York: Hill and Wang, 1998.

Stepan, Nancy. *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1991.

Stephenson, Marcia. *Gender and Modernity in Andean Bolivia*. Austin: University of Texas Press, 1999.

———. "Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia". *Latin American Research Review* 37.2 (2002): 99-118.

Stern, Alexandra. "Responsible Mothers and Normal Children: Eugenics, Nationalism, and Welfare in Post-revolutionary Mexico, 1920-1940". *Journal of Historical Sociology* 12.4 (1999): 369-97.

———. "From Mestizophilia to Biotypology: Racialization and Science in Mexico, 1920–1960". En Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, comps. *Race and Nation in Modern Latin America*, 2003.

Stern, Steve J. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest: Huamanga to 1640*. Madison: University of Wisconsin Press, 1982.

———. "New Approaches to the Study of Peasant Rebellion and Consciousness: Implications of the Andean Experience". En Stern, comp. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*, 1987.

———, comp. *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press, 1987.

Stoler, Ann. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press, 1995.

Stoler, Ann, y Frederick Cooper. "Between Metropole and Colony: Rethinking a Research Agenda". En Ann Stoler y Frederick Cooper, comps. *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University of California Press, 1997.

Stoner, Lynn. *From the House to the Streets: The Cuban Woman's Movement for Legal Reform, 1898–1940*. Durham: Duke University Press, 1991.

Suárez Arnez, Cristóbal. *Desarrollo de la educación boliviana*. La Paz: Universo, 1970.

Taller de Historia Oral Andina (THOA). *El indio Santos Marka T'ula, Cacique principal de los ayllus de Qallapa y apoderado general de las comunidades originarias de la república*. La Paz: THOA, 1984.

———. *La mujer andina en la historia*. Chukiyawu: THOA, 1990.

Taller de Historia Oral Andina/Silvia Rivera. "Indigenous Women and Community Resistance: History and Memory". En Elizabeth Jelin, comp. *Women and Social Change in Latin America*. London: Zed Books, 1990.

Tapia, Luis. "Ciclos políticos del siglo XX boliviano". En Dora Cajías, Magdalena Cajías, Carmen Johnson, y Iris Villegas, comps. *Visiones de fin de siglo: Bolivia y América Latina en el siglo XX*. La Paz: IFEA/Historias, 2001.

Taracena, Arturo. *Etnicidad, estado y nación en Guatemala, 1944-1985*. Tomo 2. Antigua, Guatemala: CIRMA, 2004.

Thiesenhusen, William C. *Broken Promises: Agrarian Reform and the Latin American Campesino*. Boulder: Westview Press, 1995.

Thomson, Guy P. C. "Popular Aspects of Liberalism in Mexico, 1848-1888". *Bulletin of Latin American Research* 10.3 (1991): 265-92.

Thomson, Sinclair. "La cuestión india en Bolivia a principios de siglo". *Autodeterminación* 2.4 (1987-88): 83-116.

———. *We Alone Will Rule: Native Andean Politics in the Age of Insurgency*. Madison: University of Wisconsin Press, 2002..

———. "Revolutionary Memory in Bolivia: Anticolonial and National Projects from 1781 to 1952. En Grindle y Domingo, comps. *Proclaiming Revolution*, 2003.

Thorn, Richard. "The Economic Transformation". En Malloy y Thorn, comps. *Beyond the Revolution*, 1971.

Ticona Alejo, Esteban. "Algunos antecedentes de organización y participación india en la Revolución Federal: Los Apoderados Generales, 1880–1890". *Temas Sociales* 14 (1989): 113-42.

———. "Manuel Chachawayna: El primer candidato aymara a diputado". *Historia y Cultura* 19 (1991): 95–101.

———. "Conceptualización de la educación y alfabetización en Eduardo Leandro Nina Qhispi". En Choque *et. al.*, comps. *Educación indígena*, 1992.

Ticona Alejo, Esteban, y Xavier Albó. *La lucha por el poder comunal (Jesús de Machaqa: La marka rebelde 3)*. La Paz: CIPCA/CEDOIN, 1997.

Trigo, Ciro Félix. *Las constituciones de Bolivia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958.

Turits, Richard. *Foundations of Despotism: Peasants, the Trujillo Regime, and Modernity in Dominican History*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

United Nations. *Report of the United Nations Mission of Technical Assistance to Bolivia*. New York: United Nations, 1951.

Urquidi, Guillermo, comp. *Títulos y documentos relativos a la propiedad municipal de Vacas, perteneciente al tesoro de instrucción*. Cochabamba: Editorial López, 1928.

Urquidi, José Macedonio. *La obra histórica de Arguedas: Breves rectificaciones y comentarios*. Cochabamba: Imprenta La Aurora, 1923.

Urquidi Morales, Arturo. *La comunidad indígena: Precedentes sociológicos. Vicisitudes históricas. Cuadernos sobre Derecho y Ciencias Sociales*. No. 11. Cochabamba: Imprenta Universitaria, 1941.

Valdivieso, José. "La igualdad de los hijos ante la ley". *Revista Jurídica* 7.30 (1945): 174-80.

Vallejos, Fermín. *Tata Fermín: Llama viva de un Yachaq*. Cochabamba: CENDA, 1995.

Van Young, Eric. "Conclusion: The State as Vampire-Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in Mexico, 1600–1990". En Beezley, Martin, y French, comps. *Rituals of Rule, Rituals of Resistance*, 1994.

Viedma, Francisco de. *Descripción geográfica y estadística de la provincia de Santa Cruz de la Sierra*. Cochabamba: Los Amigos del Libro, 1969 [1788].

Villalpando, Abelardo. "La cuestión del indio". En *Primer Congreso Nacional de Facultades de Derecho*. Cochabamba: Imprenta Universitaria, 1940.

Villanueva y Saavdera, Etelvina. *Acción socialista de la mujer en Bolivia*. La Paz, 1970.

Villarroel, Gualberto. *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1944*. La Paz, 1944.

———. *Mensaje a la H. Convención Nacional de 1945*. La Paz, 1945.

Wade, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press, 1997.

———. "Afterword: Race and Nation in Latin America: An Anthropological View". En Appelbaum, Macpherson, y Rosemblatt, comps. *Race and Nation in Modern Latin America*, 2003.

Walker, Charles. *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*. Durham: Duke University Press, 1999.

Whitehead, Christine. "Cochabamba Landlords and the Agrarian Reform". *B. Phil.*, Oxford University, 1970.

Whitehead, Laurence. "Bolivia since 1930". En Bethell, comp. *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 8, 1991.

———. "Bolivia". En Bethell y Roxborough, comps., *Latin America between the Second World War and the Cold War*, 1992.

———. "State Organization in Latin America since 1930". En Bethell, comp. *The Cambridge History of Latin America*. Vol. 6, 1994.

———. "The Bolivian National Revolution: A Twenty-First Century Perspective". En Grindle y Domingo, comps. *Proclaiming Revolution*, 2003.

Whitney, Robert. *State and Revolution in Cuba: Mass Mobilization and Political Change, 1920-1940*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2001.

Wilkie, James. *The Bolivian Revolution and U.S. Aid since 1952: Financial Background and Context of Political Decisions*. Los Angeles: UCLA, 1969.

Williams, Derek. "Popular Liberalism and Indian Servitude: The Making and Unmaking of Ecuador's Antilandlord State, 1845-1868". *Hispanic American Historical Review* 83.4 (2003): 696-733.